

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «FEDERICO II»

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA



Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche

XXIV Ciclo

LA SOTERIOLOGIA PLOTINIANA.

UNO STUDIO SULLA DOTTRINA DELLA PARTE DELL'ANIMA NON
DISCESA

TUTOR:

Ch.mo Prof. E. Mazzearella

CANDIDATO:

Joaquín Mutchinick

ANNO ACCADEMICO 2011–2012

Prefazione

La dissertazione si propone di individuare e definire alcuni aspetti generali del complesso rapporto che la filosofia di Plotino intrattiene con la tradizione filosofica greca. A tal fine, si cercherà di determinare il modo in cui si configura all'interno della filosofia plotiniana un proposito teoretico-pratico che pervade l'intera tradizione filosofica da Socrate in poi, ovvero: la ricerca del bene. Avremo così la possibilità di osservare, a partire dai mutamenti che subisce questo progetto tradizionale nella riflessione di Plotino, certe concezioni specifiche della sua filosofia.

Per cominciare, sarà necessario guadagnare una comprensione generale del carattere tradizionale della ricerca filosofica del bene. Le prime pagine saranno dedicate perciò ad un'indagine preliminare sulla questione. Dato che l'orientamento teoretico del lavoro richiede di caratterizzare in anticipo la ricerca del bene come una *soteriologia*, abbiamo ritenuto conveniente limitare l'analisi della sua forma tradizionale ai periodi ellenistico e imperiale, e più precisamente al solo insegnamento stoico ed epicureo. Questa restrizione dell'indagine ci risparmierà di esaminare se e come sia possibile allargare il significato corrente di *soteriologia* – definita nell'ambito della storia delle religioni come un insieme di dottrine volte a liberare *l'anima individuale* dalla condizione di sofferenza in cui si trova – alle filosofie di Platone e di Aristotele, nelle quali la ricerca del bene appare legata in modo inscindibile alla *dimensione politica*. Uno sviluppo dell'indagine in tale direzione – per quanto non sia privo di interesse – mal si accorderebbe con la sua funzione puramente preparatoria.

Come si evince dal titolo, il lavoro si concentrerà sulla *dottrina del raggiungimento del bene in Plotino*. La scelta di concepire questo intento teoretico-pratico come una «*soteriologia*» è funzionale alle considerazioni che emergeranno

compiutamente alla fine dello studio, e che intendono evidenziare – da un lato – un aspetto comune alla filosofia ellenistico-imperiale e a quella plotiniana, e – dall'altro – una loro profonda differenza.

In estrema sintesi, si cercherà di mostrare in primo luogo che la filosofia ellenistico-imperiale e quella plotiniana condividono una medesima «dinamica soteriologica», ossia che entrambe ricercano il bene attraverso *la conoscenza della realtà e la conseguente modificazione dei propri giudizi*. Poi, in base a questa forma comune, si proverà a far emergere la particolarità della soteriologia plotiniana: il fatto che essa, a differenza di quella ellenistico-imperiale, non insegue unicamente la realizzazione di un determinato rapporto con le cose del mondo attraverso la conoscenza, bensì cerca di *esperire la presenza di un bene trascendente e inafferrabile per via intellettuale*.

Si profileranno così, in seno a queste filosofie, due diverse concezioni del bene stratificate nella parola *soteria*: da un lato l'idea che il bene sia *uno stato ottimale sulla terra*, dall'altro l'idea che esso consista *nella certezza non-intellettuale del suo possesso*. La filosofia di Plotino, come cercheremo di mostrare, le possiede entrambe. Dobbiamo ora vedere il modo in cui ciò avviene.

Indagine preliminare: La soteriologia filosofica

I. Introduzione

Nel corso dell'ultimo secolo, il carattere *essenzialmente pratico* della filosofia ellenistica e romana si è imposto progressivamente all'attenzione degli studiosi. Dopo l'opera di Paul Rabbow¹, in cui fu messa in luce per la prima volta la *psicagogia metodica* che pervade l'insegnamento di stoici ed epicurei, altri numerosi lavori sono stati dedicati ad allargare ed approfondire questo nuovo profilo della ricerca, mostrando con nettezza sempre maggiore come l'addottrinamento volto a raggiungere un determinato tipo di vita, l'orientamento della condotta propria e altrui in una precisa direzione e l'ordinamento dell'esistenza in base a certi dogmi fondamentali, abbiano costituito il primo interesse della filosofia di questo periodo².

¹ P. RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

² Cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002, trad. it. di A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005²; M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé*, Milano 2009³; M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton 1996, trad. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio*, Milano 2007². Un'esame della tesi di FOUCAULT si ha in

Come osserva Pierre Hadot in *Exercices spirituels et philosophie antique*: «Filosofare, in tale epoca, equivale a scegliere una scuola, convertirsi al suo modo di vivere e accettare i suoi dogmi»³.

Di questo intento pratico della filosofia ellenistica e imperiale ci proponiamo di evidenziare, ai fini della nostra indagine, un unico aspetto generale, che chiameremo per comodità *soteriologico*. Con questa parola vogliamo indicare lo sforzo teoretico teso *al raggiungimento del bene attraverso la liberazione dal male*, caratteristico di tali filosofie. Che il termine *soteriologia* sia in grado di esprimere questo determinato progetto teoretico-pratico della filosofia, risulta dal significato stesso della parola «*soteria*», che in epoca classica ed ellenistica, prima ancora di assumere come suo tratto saliente la promessa intorno alla vita futura, designava «la liberazione dai pericoli del mare e della terraferma, delle malattie, delle tenebre e delle opinioni errate»⁴, vale a dire, il raggiungimento e la conservazione *qui sulla terra* di uno «stato buono»⁵. Questa accezione della parola ha in mente Platone quando fa dire a Socrate che «la *soteria* della vita» è la conoscenza che consente volta per volta di scegliere il vero bene e di evitare quello apparente, causa di malattia, dolore e povertà⁶.

HADOT, op. cit. pp. 169-177; di quelle di HADOT e di NUSSBAUM, in C. HORN, *Antike Lebenskunst*, München 1998, pp. 15-31, 150-151. Vedi la bibliografia proposta in *ivi*, pp. 261-267.

³ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 16.

⁴ A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961², trad. it. di M. Carpitella, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974, p. 9.

⁵ Per una storia del concetto, cfr. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel e continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpata e O. Soffritti, vol. XIII, Brescia 1981, s. v. σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος, coll. 445-608; *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, vol. III-A-1, Stuttgart 1927, s. v. σωτήρ, coll. 1211-1221; R. REIZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Berlin 1927, spec. 25-47.

⁶ *Prot.* 456d 3, 357a 6-7: σωτηρία τοῦ βίου. La salvezza della vita, dice Socrate, consiste nel possesso della scienza che misura i piaceri e i dolori e che ci consente di fare la scelta corretta rispetto ad essi, cfr. spec. 355b 3-357e 8. Cfr. D. O'BRIEN, *Socrate e Protagora sulla virtù*, in AA. VV., *Il protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2004, pp. 173-250.

Noi, nel presente lavoro, intendiamo per «soteriologia» *la dottrina filosofica che mira principalmente e in modo consapevole al raggiungimento della condizione di vita in cui l'uomo ha il suo optimum*. Il riferimento ad altre «forme di organizzazione razionale della condotta umana rivolta alla salvezza» – per dirla con Weber⁷ – dovrà rimanere *in sottofondo*, giacché è nostro interesse porre l'accento non tanto sulla matrice comune di queste diverse sistematizzazioni dell'agire, quanto piuttosto sulla specificità rappresentata dalla variante che possiamo chiamare *filosofica*. Quel che cercheremo di fare in questa indagine preliminare sarà pertanto *individuare una struttura dottrinale caratteristica della soteriologia filosofica*. A questo fine esamineremo due correnti spirituali, l'epicureismo e lo stoicismo di età imperiale. L'analisi di soli due casi *inter alia* non ci consentirà di trarre conclusioni sull'intero quadro storico di riferimento, ma ci permetterà di evidenziare in esso – e proprio all'interno dei due movimenti che per prestigio e diffusione rivestono un'importanza capitale – il consolidarsi di una precisa *struttura soteriologica*.

Iniziamo con un'osservazione generale sul *carattere soteriologico* di queste due correnti filosofiche. Basta scorrere anche distrattamente i testi giunti fino a noi per constatare che l'*optimum* ricercato dai filosofi delle due scuole ha un momento fondamentale nella *liberazione dai mali* che – secondo la loro concezione – turbano necessariamente l'uomo non ancora in possesso della saggezza.

Lucrezio, per esempio, loda Epicuro come colui che «portò la vita da flutti così tempestosi e da così profonde tenebre in tanta tranquillità e in tanto chiara luce»⁸, e lo paragona in questa opera a Eracle, l'eroe che liberò la Grecia da molti pericoli, con la differenza, però, che questi vinse soltanto mostri e bestie selvagge, mentre quello riuscì a soggiogare (*subegerit*) i veri mali dell'uomo: le vivaci preoccupazioni

Per un uso simile del verbo σόζειν, cfr. *Epin.* 976e 2-3, la cui attribuzione a Platone, però, è contestata da molti studiosi.

⁷ Cfr. M. WEBER, *Comunità religiose*, ed. ted. a cura di H.G. Kippenberg, ed. it. a cura di M. Palma, Roma 2006, *passim.*, spec. 197-269.

⁸ LUCREZIO, *De rer. nat.* V, 11-12: *Fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris in tam tranquillo et tam clara luce locavit*, ed. di C. Bailey, Oxford 1922, trad. it. di L. Canali, *La natura delle cose*, Milano 2004¹³ [trad. it. legg. var.]. Anche Colote, diretto discepolo di Epicuro, si rivolge al suo maestro come ad uno che rischiera le tenebre, cfr. *Epicurea*, ed. di Usener, trad. it. di I. Ramelli, Milano 2002, n. al fr. 141.

(*acres curae*), i timori, la superbia, la grettezza (*spurcitia*), ecc⁹. Luciano esprime la stessa idea con la parola ἐλευθερωτής: Epicuro è «il liberatore dei suoi discepoli»¹⁰, e Paul Wendland congettura che, alla base della sua figura di *liberator* nel mondo latino, si trovi l'appellativo greco σωτήρ¹¹; un'ipotesi che il filologo tedesco suffraga con il riferimento alle iscrizioni murarie trovate a Enoanda (II sec. d. C.), in cui gli insegnamenti di Epicuro sono considerati «farmaci della salvezza»¹², e che ha guadagnato ancor maggiore attendibilità con la lettura dei papiri ercolanesi, dove Filodemo, nel suo περὶ παρρησίας, descrivendo il maestro epicureo che ascolta e dirige i suoi allievi, lo denomina per l'appunto σωτήρ¹³.

In modo simile, Epitteto afferma che il giovane che frequenta la scuola di filosofia deve farlo con il proposito (ἡ ἐπιβολή) di vivere senza impedimenti e privo di dolore¹⁴. La filosofia è per lo stoico una tecnica terapeutica, e chi la pratica non

⁹ Cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.* V, 22-51. Passi simili in *ivi* II, 15-19; III, 1-16.

¹⁰ LUCIANO, *Alex.* 61, 5, in *Luciani opera*, ed. di M.D. Macleod, vol. II, Oxford 1974.

¹¹ P. WENDLAND, ΣΩΤΗΡ, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums», 5 (1904), pp. 335-353, qui p. 346: «Ich zweifle nicht, daß Aussagen wie Cic. Tusc. I, 48 *liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis* und De Fin. I, 14 sowie ähnlichen des Lucrez die griechische Bezeichnung σωτήρ zugrunde liegt».

¹² *Diog. oenoand. frag.*, fr. 3 (= 57, 58 HK), coll. V, 14-VI, 2: τὰ τῆς σωτηρίας προθε[ῖναι φάρμα]κα, ed. di M. F. Smith, *The Epicurean inscription*, Napoli 1992.

¹³ Cfr. FILODEMO, *De lib. dic.* ed. A. Olivieri, Lipsia 1914, fr. 40. L'unica traduzione in lingua moderna, condotta fondamentalmente sul testo stabilito da Olivieri, è *On Frank Criticism*, trad. ingl. di D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom e J. Ware, Atlanta 1998; cfr. l'analisi dei punti principali in M. GIGANTE, «*Philosophia medicans*» in *Filodemo*, in «Bolletino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi», 5 (1975), pp. 53-61.

¹⁴ Cfr. EPITTETO, *Diss.* II, 17, 29: δότε μοι ἓνα νέον κατὰ ταύτην τὴν ἐπιβολὴν ἐληλυθότα εἰς σχολήν, τούτου τοῦ πράγματος ἀθλητὴν γενόμενον καὶ λέγοντα ὅτι ἔμοι τὰ μὲν ἄλλα πάντα χαιρέτω, ἀρκεῖ δ' εἰ ἐξέσται ποτὲ ἀπαραποδίστω καὶ ἀλύπῳ διαγαγεῖν καὶ ἀνατεῖναι τὸν τράχηλον πρὸς τὰ πράγματα ὡς ἐλεύθερον καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ μηδὲν φοβούμενον τῶν συμβῆναι δυναμένων', «Datemi un giovane che sia venuto a scuola con questo proposito, e diventato atleta di queste cose, dica: "Per me, lascio perdere tutto il resto; mi basta se un giorno sarò capace di vivere senza impedimenti e senza dolore, di portare la testa alta in

vuole imparare ciò che ha detto Crisippo nel suo trattato del *Mentitore*, bensì essere curato (θεραπευθησόμενος)¹⁵. Per dirla con le parole di Seneca: «Noi siamo nati in questa condizione di animali soggetti a malattie dell'anima, non meno numerose di quelle del corpo», ma *philosophia pariter et salutaris et dulcis est*¹⁶.

faccia agli avvenimenti, da uomo libero, di guardare il cielo da amico di dio senza timore di ciò che possa accadere». Il testo è quello stabilito H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriani digestae*, Leipzig 1916, con qualche ritocco apportato dall'edizione di J. Souilhé-A. Jagu, Parigi 1962, come è stato pubblicato, in EPICTETO, *Tutte le opere*, trad. it. di C. Cassanmagnago, Milano 2009. Per la traduzione ci siamo serviti spesso anche del lavoro di R. Laurenti, *Le diatribe e i frammenti*, Bari 1960.

¹⁵ Cfr. *ivi* II, 17, 34-36; 21, 15. La definizione della filosofia come tecnica terapeutica è tratta da CRISIPPO, *SVF*, III, 471: οὐτε γὰρ περὶ τὸ νοσοῦν σῶμά ἐστί τις τέχνη, ἣν προσαγορεύομεν ἰατρικήν, οὐχὶ δὲ καὶ περὶ τὴν νοσοῦσαν ψυχὴν ἐστί τις τέχνη, οὐτ' ἐν τῇ κατὰ μέρος θεωρία τε καὶ θεραπεία δεῖ λείπεσθαι ταύτην ἐκείνης, «Non è possibile che vi sia un'arte per il corpo malato, che chiamiamo arte medica, e che non vi sia un'arte per l'anima malata; né deve essere questa inferiore a quella per quanto concerne la teoria e la capacità terapeutica», ed. di H. v. Arnim, Leipzig 1903-1924, trad. it. di R. Radice, in *Stoici Antichi*, Milano 2006 [trad. it. legg. var.]. In base a questa analogia, afferma Crisippo, «noi parliamo anche riguardo all'anima di essere forti e deboli, di vigoria e di fiacchezza, di essere malati e di essere sani» (κατὰ ψυχὴν τινὰς λέγομεν ἰσχύειν καὶ ἀσθενεῖν καὶ εὐτόνους καὶ ἀτόνους εἶναι, καὶ ἔτι νοσεῖν καὶ ὑγιαίνειν), *ibid.* [trad. it. legg. var.] Egli trova il paragone verosimilmente nell'opera di Zenone: διὸ καὶ κατὰ τρόπον προῆκται Ζήνωνι λόγος. ἡ δὲ τῆς ψυχῆς νόσος ὁμοιοτάτη ἐστί τῇ τοῦ σώματος ἀκαταστασία, «Per questo Zenone ha condotto il discorso come si deve. La malattia dell'anima è simile al disordine del corpo», *ibid.* [trad. it. legg. var.]. Secondo le testimonianze in nostro possesso, è stato enunciato per la prima volta da Democrito, DK 68B 31, ed. di H. Diels, a cura di W. Kranz, Zürich-Berlin 1964, trad. it. a cura di G. Reale, *I presocratici*, Milano 2008: ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται, «L'arte medica secondo Democrito tratta le malattie del corpo, la saggezza invece libera l'anima dalle passioni» [trad. it. legg. var.]. Platone se ne serve in *Carm.* 155e 5–157c 6.; cfr. al riguardo W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. III, Berlin 1947, trad. it. di A. Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. III, Firenze 1963², pp. 36-43.

¹⁶ SENECA, *De ira*, II, 10, 3: *Hac condicione nati sumus, animalia obnoxia non paucioribus animi quam corporis morbis*, ed. di L.D. Reynolds, Oxford 1977, trad. it. di C. Ricci, *L'ira*, Milano 2004³ [trad. it. legg. var.]; *Id.*, *Ep.*, 50, 9, ed. di L.D. Reynolds, Oxford 1965. In *ivi* 15, 1, scrive: *Sine hoc (scil. philosophari) aeger est animus*. Cfr. *ivi* 8,2; 64, 8; 78, 3.

Il carattere soteriologico comune alle due scuole trova una formulazione esemplare nella definizione della filosofia data da Seneca in *Ep.* 16, 3: «La filosofia [...] siede al timone e dirige il corso in mezzo ai pericoli del mare in tempesta. Senza di essa nessuno può vivere tranquillo, nessuno sicuro»¹⁷, e nell'esortazione iniziale di Epicuro a Meneceo: «Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima»¹⁸.

Noi dobbiamo adesso rinvenire la *struttura soteriologica* di questi due movimenti spirituali, vale a dire la *modalità specifica* con cui si propongono di liberare l'uomo dai mali e di portarlo in salvo. A tal fine, prenderemo in esame le *Lettere* di Epicuro a Erodoto e a Pitocle e le *Diatriche* di Epitteto tramandateci da Arriano.

II. La fisiologia di Epicuro

Nella sua *Lettera a Erodoto*, Epicuro presenta un'epitome dei libri *Sulla natura* che dovrebbe servire, secondo la sua intenzione, ad afferrare i «principi

¹⁷ *Ivi* 16, 3: *Philosophia [...] sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure*, trad. it. di G. Monti, *Lettere a Lucilio*, Milano 2007 [trad. it. legg. var.].

¹⁸ EPIC., *Ep. Men.* 1, 1-3: μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον, ed. e trad. it. di G. Arrighetti, *Opere*, Torino 1973. Tutti i riferimenti successivi all'opera epicurea, salvo eventuale indicazione, saranno fatti secondo questo testo. Alcuni studi fondamentali sul carattere terapeutico di queste due scuole filosofiche sono: M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, trad. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano 2005, pp. 579-763; A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, trad. it. di P. Sartori Treves, *Epicuro e i suoi dei*, Brescia 1952, spec. p. 77 n. 44; 84; W. SCHMID, *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, a cura di Th. Klauser, vol. V, Stuttgart 1962, coll. 681-819, trad. it. di I. Rocca, in *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia 1984, pp. 59-99; M. GIGANTE, *"Philosophia medicans" in Filodemo*, cit.

fondamentali» dell'intera trattazione¹⁹. Il suo proposito è quello di consegnare alla memoria dell'uomo, il quale ha spesso bisogno di un'«intuizione integra» delle cose trattate dalla scienza della natura, un compendio di «formule brevi» che abbraccino ciò che è già stato indagato particolarmente²⁰, dato che

Questo discorso, imparato con esattezza, può far sì che uno, io penso, anche se non si addentra nello studio accurato dei singoli problemi, acquisisca una robustezza incomparabile rispetto al resto degli uomini²¹.

A questo fine, Epicuro espone brevemente nell'epistola alcuni aspetti metodologici della sua dottrina. Egli indica nell'*evidenza sensibile* – da cogliere attraverso le sensazioni (αἰ αἰσθήσεις), le intuizioni della mente o di un altro criterio qualsiasi (ἢ ἐπιβολή εἴ τε διανοίας εἴ θ' ὅτου δὴ ποτε τῶν κριτηρίων) e le affezioni del momento (τὰ ὑπάρχοντα πάθη) – il fattore determinante per giudicare (ἐπικρίνειν) circa la verità e falsità delle nostre opinioni, degli oggetti dell'indagine e di quelli che presentano difficoltà²². Conformemente a

¹⁹ EPIC., *Ep. Her.* 35, 1-7; 4: αἰ ὀλοσχερώταται δόξαι

²⁰ *Ivi* 35, 9: ἀθρόα ἐπιβολή; 36, 10: βραχείαι φωναί

²¹ *Ivi* 83, 1-5: οὗτος ὁ λόγος δυνατός, κατασχεθεὶς μετ' ἀκριβείας, οἶμαι, ἐὰν μὴ καὶ πρὸς ἅπαντα βαδίσῃ τις τῶν κατὰ μέρος ἀκριβομάτων, ἀσύμβλητον αὐτὸν πρὸς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἀδρότητα λήψεσθαι [trad. it. legg. var.]. Cfr. *Ivi* 36, 2-7: ὅφ' οὗ ἢ τε κυριωτάτη ἐπιβολή ἐπὶ τὰ πράγματα ἔσται καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ μέρος ἀκρίβωμα πᾶν ἐξευρήσεται, τῶν ὀλοσχερωτάτων τύπων εὖ περιειλημμένων καὶ μνημονευομένων [...] τοῦτο κυριώτατον τοῦ παντός ἀκριβώματος γίνεται, τὸ ταῖς ἐπιβολαῖς ὁξέως δύνασθαι χρῆσθαι, «Se le impronte fondamentali saranno ben comprese e memorizzate, si avrà l'intuizione principale delle cose, e si potrà poi anche arrivare allo studio accurato dei singoli problemi [...] Questo è il punto fondamentale di tutta la dottrina: la possibilità di servirsi prontamente delle intuizioni» [trad. it. legg. var.].

²² Cfr. *ivi* 37-38. SESTO EMPIRICO, *Adv. Mathem.*, ed. H. Mutschmann e J. Mau, 1914, VII, 203-210, trad. it. dei libri VII-VIII di A. Russo, *Contro i logici*, Bari 1975, riferisce che Epicuro distingue tra immaginazione (φαντασία) e opinione (δόξα): la prima, chiamata da Epicuro «evidenza» (ἐνάργεια), è sempre tenuta per vera, in quanto rinvia ad un oggetto reale capace di determinare le caratteristiche che essa mostra; la seconda, in quanto consiste in giudizi (κρίσεις) costruiti con le immaginazioni, può essere sia vera che falsa. Più avanti, in *Adv. Mathem.* VIII, 9, precisa: ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα· οὐ διήνεγκε γὰρ

ciò, un'opinione si considera vera se viene confermata (ἐπιμαρτυρούμενη) o non smentita (οὐκ ἀντιμαρτυρούμενη) dall'evidenza, mentre è ritenuta falsa se, al contrario, non riceve conferma dall'evidenza oppure l'esperienza ne fornisce un'attestazione contraria²³. L'evidenza è ciò che sta «al fondo delle parole», ciò che rende possibile ogni dimostrazione e ci permette di avere «una visione d'insieme su ciò che non è evidente»²⁴.

I principi fondamentali dell'insegnamento di Epicuro sono quindi queste «visioni d'insieme» fondate sull'evidenza. Nella lettera egli menziona, solo per ricordarne alcune: *Nulla nasce dal nulla, nulla si dissolve nel nulla; Il tutto fu e sarà sempre così come è ora; Tutto consta di corpi e di vuoto; Tra i corpi, alcuni sono semplici, altri risultano composti da questi; Il tutto è infinito; Le forme dei corpi semplici sono di una varietà incalcolabile, ma pur sempre di numero finito; I corpi semplici hanno moto continuo ed eterno; I mondi sono infiniti*²⁵.

Noi ci concentreremo ora su uno in particolare di questi insegnamenti: quello che riguarda i fenomeni atmosferici e astronomici. L'interesse per questo preciso ambito delle ricerche epicuree deriva dalla circostanza che, oltre a disporre di

ἀληθές εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον, «Epicuro ha affermato che tutti i sensibili sono veri e reali. Per lui, infatti, non intercorre alcuna differenza tra il dire che un qualche essere è “vero” e il dire che è “esistente”».

²³ Cfr. EPIC., *Ep. Her.* 35; 51, 5–52, 3; SESTO EMP., *Adv. Mathem.* VII, 211–216, spec. 212–213, in cui definisce la conferma (ἐπιμαρτύρησις) come «l'apprensione, tramite l'evidenza, del fatto che l'oggetto dell'opinione è tale quale si opinava» (κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο), e la mancanza di attestazione contraria (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) come «l'accordo di ciò che non è evidente, così come viene supposto e opinato, con il fenomeno, come quando Epicuro afferma che esiste il vuoto, che non è evidente, ma è creduto tale in base ad una cosa evidente, cioè il movimento» (ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως).

²⁴ EPIC., *Ep. Her.* 37, 6: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις; 38, 8: συνορᾶν περὶ τῶν ἀδήλων. Per un esame della gnoseologia di Epicuro, cfr. D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari 1974, pp. 21–40.

²⁵ Cfr. EPIC., *Ep. Her.* 38, 8–45,9.

un'altra lettera interamente dedicata all'argomento (quella a *Pythocle*), qui la dinamica terapeutica della filosofia che cerchiamo di porre in luce viene articolata esplicitamente dallo stesso autore.

In relazione ai fenomeni celesti, afferma Epicuro, bisogna pensare (δεῖ δοξάζειν) innanzitutto che essi sono movimenti periodici necessari che si compiono «secondo il modo in cui quegli agglomerati (*scil.* i corpi celesti) furono originariamente riuniti al momento della nascita del mondo»²⁶. Questa concezione ha la funzione di distogliere l'uomo sia dalla rappresentazione dei fenomeni celesti come processi diretti e ordinati da una qualche divinità, sia da quella secondo cui i moti celesti sarebbero eseguiti per scelta propria degli astri (κατὰ βούλησιν)²⁷. Infatti, dice Epicuro, il maggiore turbamento per le anime umane (τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς) deriva – tra le altre cose – dalla contraddizione di «credere che le medesime nature possano essere beate e incorruttibili e avere, al tempo stesso, volontà, azioni e cause in contrasto con tali attributi»²⁸. Si delinea in questo modo una stretta comunanza tra il compito della scienza della natura, ovvero la *fisiologia*, e il raggiungimento dell'imperturbabilità dell'anima (ἡ ἀταραξία):

Bisogna ritenere inoltre che il compito della fisiologia sia indagare la causa dei fenomeni più importanti, e che la felicità risieda qui, nella conoscenza dei fenomeni celesti, e nel conoscere quali sono le nature dei fenomeni che si contemplano nei cieli, e quanto è congenere a questo per il raggiungimento della perfetta conoscenza in proposito²⁹.

²⁶ Id., *ivi* 77, 9-10: κατὰ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει [trad. it. legg. var.].

²⁷ Cfr. *ivi* 76, 8–77, 5.

²⁸ *Ivi* 81, 3-5: ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτῳ βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας [trad. it. legg. var.].

²⁹ *Ivi* 78, 1-5: τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί,

Se la ricerca fisiologica non rivolge i suoi sforzi alla conoscenza delle cause e delle nature che determinano e costituiscono i fenomeni principali, essa non contribuisce in nulla alla felicità³⁰. L'indagine che ignora le cause principali dei fenomeni celesti non libera dalla paura che questi stessi fenomeni producono; anzi, sostiene Epicuro, forse la incrementa, giacché la meraviglia che suscita la loro osservazione non può essere soddisfatta in base ad un ordinamento complessivo della realtà³¹. Ciò che interessa a chi si occupa di fisiologia è giungere all'*eudaimonia* attraverso la *comprensione dei fenomeni naturali*: non la determinazione precisa di ciò che accade è il suo scopo, bensì il raggiungimento della felicità:

Per prima cosa si deve credere che della conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia fine a se stessi, l'unico scopo è l'*ataraxia* e la sicura fiducia, così come anche per le altre scienze³².

In vista di questo scopo, la fisiologia epicurea si avvale del cosiddetto «metodo delle molteplici spiegazioni» (ὁ πλεοναχὸς τρόπος)³³, cioè di *un criterio generale secondo cui – al fine di raggiungere e conservare lo stato di ataraxia – si ammette come possibile qualsiasi spiegazione dei fenomeni non smentita*

καὶ ὅσα συντείνει πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν [trad. it. legg. var.]. Per l'identità tra *ataraxia* e felicità, cfr. ID., *Ep. Men.* 128, 1-3.

³⁰ Cfr. ID., *Ep. Her.* 79, 1-3.

³¹ Cfr. *ivi* 79, 4-8: τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατειδόμενους, τίνες δ' αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ μὴ προσήδεσαν ταῦτα· τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προσκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν κατὰ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν. Il testo italiano è una parafrasi.

³² ID., *Ep. Pyth.* 85, 8-11: πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

³³ Cfr. *ivi* 87, 3.

dall'evidenza³⁴. Una formulazione di questo metodo potrebbe essere la seguente: se crediamo che il fenomeno studiato possa avvenire in un altro modo rispetto a quello che avevamo già considerato, e non siamo capaci di determinare quale delle due spiegazioni sia quella giusta, allora è opportuno riconoscere che il fenomeno avviene *per molteplici cause*, in modo da stornare così il pericolo di essere turbati dall'impossibilità di decidere circa la loro verità³⁵.

Per questo ritroveremo molteplici cause delle rivoluzioni e del tramontare e del sorgere e dell'eclisse e degli altri fenomeni del genere così come in quelli che si verificano singolarmente, e non bisogna ritenere che in proposito non si sia raggiunta una profondità sufficiente alla nostra tranquillità e beatitudine³⁶.

Ulteriori precisazioni sul «metodo delle molteplici spiegazioni» si hanno nella lettera a Pitocle. In questa epistola Epicuro afferma che la nostra vita non ha bisogno di vuote opinioni (κενὰ δόξαι), bensì di trascorrere tranquilla (ἀθορύβως), e che

³⁴ Nella terminologia della gnoseologia epicurea ricordata *supra* pp. 10-11, diciamo che sono ritenute attendibili tutte le spiegazioni dei fenomeni non evidenti che ancora non abbiano ricevuto un'attestazione contraria. Cfr. D. PESCE, op. cit., cit., pp. 36-40, spec. 38: «Per questo ambito (*scil.* quello dei fenomeni celesti) la condizione sufficiente affinché un'ipotesi sia valida è che non sia smentita (οὐκ ἀντιμαρτυρούμενη). In questo caso dunque il criterio di verifica, essendo negativo, rimane indeterminato e conduce pertanto oggettivamente al semplice "possibile" e soggettivamente al semplice "plausibile"».

³⁵ Quanto abbiamo appena detto può valere come una parafrasi un po' libera di EPIC., *Ep. Her.* 80, 9-12: ἂν οὖν οἰώμεθα καὶ ὥδί πως ἐνδεχόμενον αὐτὸ γίνεσθαι [καὶ ἐν ποίοις ὁμοίως ἀταρακτῆσαι], αὐτὸ τὸ ὅτι πλεοναχῶς γίνεται γνωρίζοντες, ὥσπερ κἂν ὅτι ὥδί πως γίνεται εἰδῶμεν ἀταρακτῆσομεν, «Se pensiamo che una cosa può verificarsi in una maniera qualsiasi, ben sapendo che ammette una molteplicità di modi, noi saremo tranquilli come se avessimo la conoscenza sicura che avviene in quella maniera».

³⁶ *Ivi* 79, 8-80, 2: διὸ δὴ καὶ πλείους αἰτίας εὐρίσκομεν τροπῶν καὶ δύσεων καὶ ἀνατολῶν καὶ ἐκλείψεων καὶ τῶν τοιουτοτρόπων ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρεῖαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει [trad. it. legg. var.].

per questo si deve studiare la natura (φυσιολογητέον) «non secondo assiomi vuoti e leggi arbitrarie, bensì come richiedono i fenomeni»³⁷, giacché

Tutto accade serenamente – riguardo a tutti i problemi risolti secondo il metodo «dei molti modi», in accordo con i fenomeni – quando si ammette, come è conveniente, quanto è detto di plausibile in proposito³⁸.

È necessario prendere in considerazione tutte le spiegazioni che possono essere in armonia fra di loro (τοὺς οἰκείους ἀλλήλοις τρόπους συνθεωρητέον), e, al contempo, pensare che non è impossibile che si verifichi una concomitanza tra di esse (συγκυρήσεις τινῶν)³⁹. Il sorgere e il tramontare del sole, della luna e degli altri astri, per esempio, può avvenire sia per accensione e spegnimento (κατὰ ἄναψιν [...] καὶ κατὰ σβέσιν), oppure perché si manifestano sulla terra e nuovamente si occultano (κατ' ἐκφάνειάν τε ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπροσθέτησιν): nessuno dei fenomeni testimonia contro spiegazioni di questo tipo (οὐδὲν γὰρ τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ)⁴⁰. Le loro cause possono essere il movimento rotatorio di tutto il cielo, o quello degli astri, oppure un certo qual moto di propagazione del fuoco, o l'inclinazione del cielo, oppure altri motivi ancora: tutte queste cose e quelle congeneri, infatti, non sono in disaccordo con l'evidenza (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τούτοις συγγενῇ οὐθενὶ τῶν ἐναργεμάτων διαφωνεῖ)⁴¹. *L'essenziale è che la spiegazione della realtà non contrasti i fenomeni.* Essi sono l'unica pietra di paragone che l'uomo possiede per saggiare la verità delle sue opinioni, la sola base su cui egli deve costruire teorie e dimostrazioni⁴². Chi

³⁷ Id., *Ep. Pyth.* 86, 8-10; οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας [...] ἀλλ' ὥς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται [trad. it. legg. var.].

³⁸ *Ivi* 87, 2-5: πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσεΐστως κατὰ πάντων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαυρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπη [trad. it. legg. var.].

³⁹ Cfr. *ivi* 96, 7-9.

⁴⁰ Cfr. *ivi* 92, 1-7.

⁴¹ Cfr. *ivi* 92, 7-93, 12.

⁴² Cfr. *supra* p. 11.

combatte l'evidenza con una spiegazione che contraddica i fenomeni non può – dice Epicuro – prendere parte all'autentica *ataraxia*⁴³. Perciò è essenziale non attribuire stoltamente un'esagerata importanza alle differenze che si trovano nelle diverse spiegazioni (μη ἀναβλέπων εἰς τὰ ἀνακόλουθα ταῦτ' ὄγκοι ματαίως)⁴⁴ giacché lì dove si ammette sì una spiegazione, ma se ne respinge un'altra ugualmente concorde con il fenomeno (τὸ μὲν ἀπολίπη τὸ δὲ ἐκβάλλη ὁμοίως σύμφωνον ὅν τῷ φαινομένῳ), si cade fuori da ogni discorso fisiologico e si scivola nel mito (ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ)⁴⁵. In generale possiamo dire che *il «metodo delle molteplici spiegazioni» deve sostituire l'interpretazione dei fenomeni celesti che si avvale dell'agire divino senza cadere in una «spiegazione univoca» (ὁ μοναχὸς τρόπος)*⁴⁶, dato che questo genere di spiegazione, in quanto attribuisce una sola causa a fenomeni che ne richiedono molteplici (πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων)⁴⁷, combatte l'evidenza altrettanto quanto quella che chiama in causa gli dei e impedisce l'*ataraxia* nella stessa misura. A questo proposito Domenico Pesce osserva con impareggiabile chiarezza:

Ciò che interessava a Epicuro era non tanto lo spiegare effettivamente, quanto invece il dimostrare che era possibile spiegare tutti i fenomeni "occulti" (ἄδηλα), partendo da quegli stessi principi con cui venivano spiegati i fenomeni dell'esperienza. La scienza insomma aveva per lui, come abbiamo detto, un valore esclusivamente pratico di liberazione e questo scopo era raggiunto, quando si fosse dimostrato che l'ammettere enti e forze soprannaturali era del tutto non necessario e perciò infondato: "occulti", i fenomeni celesti avrebbero continuato ad essere nella loro

⁴³ Cfr. *ivi* 96, 2-3: ἦν γὰρ τις ἢ μαχόμενος τοῖς ἐναργήμασιν, οὐδέποτε μὴ δυνήσεται ἀταραξίας γνησίου μεταλαβεῖν.

⁴⁴ Cfr. *ivi* 95, 5-6.

⁴⁵ Cfr. *ivi* 87, 5-8.

⁴⁶ Cfr. *ivi* 95, 6-7.

⁴⁷ Cfr. *ivi* 113, 8-9.

intima essenza, ma non misteriosi; non conosciuti, ma non già inaccessibili⁴⁸.

III. La dottrina di «ciò che dipende da noi» e «ciò che non dipende da noi» di Epitteto

Per Epitteto la felicità dell'uomo consiste nel *non essere frustrato in ciò che desidera e nel non veder realizzato quel che cerca di evitare*⁴⁹. Chi aspira ad ottenere cose che non è capace di raggiungere e intende sfuggire a cose che non è capace di evitare, chi spera in situazioni che non è in suo potere realizzare e teme quelle che non può eludere, afferma Epitteto, è condannato con ciò all'infelicità⁵⁰. Perciò egli consiglia:

Se non vuoi che i tuoi desideri siano frustrati, se non vuoi incorrere in ciò che badi a evitare, *non desiderare nessuno degli oggetti <a te> estranei, non evitare niente di ciò che non è in tuo potere*: se no, necessariamente, fallirai in quelli e incorrerai in questi⁵¹.

In altre parole, è necessario, per raggiungere la felicità, operare innanzitutto una distinzione all'interno del reale tra le cose che sono in nostro potere e dipendono da noi (ἐφ' ἡμῖν), e quelle che non sono in nostro potere e non dipendono da noi

⁴⁸ D. PESCE, op. cit., cit., pp. 39-40.

⁴⁹ Cfr. EPITTETO, *Diss.* I, 4, 1: οὐκ ἄλλως τὸ εὖρουν καὶ ἀπαθὲς περιγίνεται τῷ ἀνθρώπῳ ἢ ἐν ὁρέξει μὲν μὴ ἀποτυγχάνοντι, ἐν ἐκκλίσει <δὲ> μὴ περιπίπτοντι, «Non altrimenti la serenità e l'impassibilità rimane all'uomo, se non in quanto non viene frustrato nei desideri né incorre nelle avversioni» [trad. it. legg. var.]; cfr. anche *ivi* III, 12, 4; II, 1, 35; II, 8, 29; I, 1, 31.

⁵⁰ Cfr. *ivi* I, 4, 2; II, 1, 12-13; 13, 1; III, 2, 3; 23, 34; IV, 4, 35.

⁵¹ *Ivi* IV, 10, 6: εἰ μὴ θέλης ὁρέγεσθαι ἀποτευκτικῶς μηδ' ἐκκλίνειν περιπτωτικῶς, μηδενὸς ὁρέγου τῶν ἀλλοτρίων, μηδὲν ἐκκλινε τῶν μὴ ἐπὶ σοί, εἰ δὲ μή, καὶ ἀποτυχεῖν καὶ περιπεσεῖν ἀνάγκη [trad. it. legg. var.]. Il corsivo è nostro.

(οὐκ ἐφ' ἡμῖν)⁵². Arriano – come osserva Max Pohlenz⁵³ – comprese indubbiamente lo spirito del maestro ponendo questa *diairesis* in testa al *Manuale*:

Delle cose, le une sono in nostro potere, le altre non sono in nostro potere. Sono in nostro potere l'opinione, l'impulso, il desiderio, l'avversione e, in una parola, tutte quelle cose che sono nostre proprie attività; non sono in nostro potere il corpo, il patrimonio, la reputazione, le cariche e, in una parola, tutte quelle cose che non sono nostre proprie attività: le cose in nostro potere sono per natura libere, prive di ostacoli e di impedimenti, quelle che non sono in nostro potere sono deboli, schiave, impedibili ed aliene. Ricorda, dunque, che se riterrai libere quelle che per natura sono schiave e tue proprie quelle che ti sono estranee, sarai impedito, ti affliggerai, sarai turbato e imprecherai gli dei e gli uomini; mentre, se riterrai tuo proprio solo quel che è tuo, ed estraneo, com'è realmente, quel che è estraneo, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti impedirà, non imprecherai nessuno, non accuserai nessuno, non farai niente contro voglia, nessuno ti recherà danno, non avrai nessun nemico: in effetti non può accadere nulla che ti danneggi⁵⁴.

⁵² Questa dottrina è menzionata una sola volta in Zenone, *SVF* I, 177, mentre è stata lungamente spiegata da Crisippo, cfr. M. POHLENZ, op. cit., pp. 205-213.

⁵³ *Ivi* p. 685.

⁵⁴ ΕΠΙΤΤΕΤΟ, *Ench.* 1, 1-3: τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. Καὶ τὰ μέν ἐφ' ἡμῖν ἐστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαράποδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῇς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενθήσῃς, ταραχθήσῃ, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῇς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεὶς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερόν τι πείσῃ. Il corsivo è nostro. Il testo greco è quello stabilito da H. Schenkl, Leipzig 1916, trad. it. di C. Cassanmagnago, *Manuale*, in *Tutte le opere*, Milano 2009 [trad. it. legg. var.]. Cfr. ID., *Diss.* IV, 1, 65-75; 128-131. «Questa “distinzione delle cose”, questa *diairesis*, costituisce il fondamento dell'etica di Epitteto, la grande, semplice verità da cui, secondo lui, dipende

La distinzione di ciò che è in nostro potere da ciò che non è in nostro potere insegna all'uomo non solo cosa egli debba propriamente desiderare e rifuggire, ma anche e in primo luogo, il fatto stesso che desiderio e avversione *dipendono da noi*, vale a dire, che *l'oggetto del nostro desiderio e della nostra avversione è esso stesso in nostro potere*. Se l'uomo – il quale desidera e avversa per natura ciò che ritiene bene e male⁵⁵ – considera come bene e male le cose esterne, il patrimonio, la salute del corpo, e tutto quanto non è in suo potere realizzare ed evitare, allora si vedrà necessariamente tormentato da ansie e timori riguardo a ciò che desidera e avversa⁵⁶. Se invece egli riconosce che il suo bene e il suo male risiedono unicamente *nella disposizione fondamentale che guida il suo agire*, nella sua *prohairesis*, la quale dipende assolutamente e per intero da lui, allora egli può raggiungere la serenità e la mancanza di turbamento a cui aspira⁵⁷.

la condotta dell'uomo», M. POHLENZ, op. cit., p. 686. In EPITTETO, *Diss.* II, 5, 4, la distinzione è detta «il compito principale della vita» (τὸ μὲν προηγούμενον καὶ ἐπὶ τοῦ βίου ἔργον).

⁵⁵ Cfr. *ivi* IV, 5, 30; I, 22, 1.

⁵⁶ Cfr. *ivi* II, 1, 12; I, 4, 2; II, 13, 1; II, 16, 12.

⁵⁷ Cfr. *ivi*. I, 25, 1-2; I, 22, 10; le passioni (τὰ πάθη) sorgono quando si fallisce nei desideri e si cade nelle avversioni, *ivi* III, 2, 3; IV, 1, 84. Il termine *prohairesis*, come si nota in M. POHLENZ, op. cit., pp. 690-693, ha nella filosofia di Epitteto il senso di una «pre-decisione» – nella dossografia è definita come una «scelta prima della scelta» (αἵρεσις πρὸ αἵρεσεως, SVF III, 173) – che assume la funzione di un «atteggiamento fondamentale della personalità morale»: «Questa decisione preliminare è appunto la *prohairesis*. Essa è la premessa di ogni decisione singola, non come atto che avviene una volta tanto, ma come coerente atteggiamento spirituale da cui scaturisce, sul piano della pratica, ogni nostra singola azione». Dal momento che il termine *prohairesis* non trova nelle lingue moderne una traduzione appropriata, e che la resa in italiano con «persona morale» (R. Laurenti) oppure «scelta morale di fondo» (C. Cassanmagnago, in EPITTETO, *Tutte le opere*, Milano 2009) non riesce a dar conto di questo significato fondamentale, abbiamo preferito servirci in queste pagine del vocabolo greco. Per l'uso di *prohairesis* in Epitteto, cfr. A. F. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890, p. 118-119 e 259-261; C. CASSANMAGNAGO, *Il problema della "prohairesis" in Epitteto*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 69 (1977), pp. 232-246.

Non *ciò che capita*, ma *come ci si comporta di fronte a ciò che capita*, costituisce secondo Epitteto il vero bene e il vero male dell'uomo⁵⁸. «Tremendo non è morire, ma morire vergognosamente», dice il filosofo con le parole di un verso adespotato⁵⁹; e la *prohairesis*, la decisione comportamentale di fondo su cui poggiano tutte le singole azioni dell'uomo, è del tutto priva di ostacoli e di impedimenti al momento di determinare se stessa:

Ma che cosa può per sua natura porre ostacoli alla *prohairesis*? Niente di ciò che non appartiene alla *prohairesis*, ma essa <ostacola> se stessa in quanto è sconvolta. Per questo essa sola diventa vizio, essa sola virtù⁶⁰.

Prima di ogni singola scelta e a fondamento di ogni azione particolare, si trovano nell'anima dell'uomo determinati *giudizi* (δόγματα) che determinano l'intero suo comportamento e che vengono perciò a coincidere con la sua *prohairesis*: a chi sostiene che si può incutere la paura della morte per costringere un uomo ad agire in un certo modo, Epitteto risponde:

⁵⁸ Cfr. EPITTETO, *Diss.* I, 29, 1-2: οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ προαίρεσις ποιά, τοῦ κακοῦ προαίρεσις ποιά. τί οὖν τὰ ἐκτός; ὅλαι τῇ προαιρέσει, περὶ ὧς ἀναστρεφόμενη τεύξεται τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ, «L'essenza del bene consiste in una certa disposizione della *prohairesis*, <l'essenza> del male in una certa disposizione della *prohairesis*. Che sono allora, le cose esterne? Materie per la *prohairesis*, rivolgendosi alle quali la *prohairesis* realizzerà il proprio bene o il proprio male». La stessa idea viene espressa in questi termini: la *prohairesis* è la facoltà con cui usiamo le cose, τὸ χρώμενον, *ivi* II, 23, 5-19, e «Le materie sono indifferenti, mentre non è indifferente il loro uso» (αἱ ὅλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος), *ivi* II, 5, 1. Cfr. anche *ivi* II, 16, 1; 19, 13.

⁵⁹ *Ivi* II, 1, 13: οὐ κατθανεῖν γὰρ δεινόν, ἀλλ' αἰσχροῦς θανεῖν. Cfr. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, adesp. 88, ed. di A. NAUCK, Leipzig 1889. L'uomo possiede per natura la μεγαλοψυχία, il coraggio e la forza (ἡ καρτερία) per far fronte alle circostanze avverse che gli possono capitare, e queste facoltà sono sempre in suo potere, EPITTETO, *Diss.* I, 6, 28-43, spec. 30-31, dove Epitteto si rivolge a chi si lamenta della propria fortuna come ad uno schiavo che protesta per avere il moccio al naso e non vuol usare le mani che Zeus gli ha dato per pulirsi. Cfr. anche *ivi* IV, 1, 109.

⁶⁰ *Ivi* II, 23, 19: προαίρεσιν δὲ τί ἐμποδίζειν πέφυκεν; ἀπροαίρετον οὐδέν, αὐτὴ δ' ἐαυτὴν διαστραφεῖσα. διὰ τοῦτο κακία μόνη αὕτη γίνεται ἢ ἀρετὴ μόνη [trad. it. legg. var.]. Cfr. *ivi* III, 19, 2.

Non è la paura che ti è stata incussa <a costringerti>, ma il fatto che ti sembra meglio far questo o quello piuttosto che morire. *Ancora una volta è il tuo giudizio che ti ha costretto, cioè la prohairesis che ha costretto la prohairesis*⁶¹.

Questo è il senso del verso prima citato: la morte non è un male, ma la paura della morte – *il giudizio che morire sia un male*, il quale ci turba, ci spinge ad azioni vili e ci condanna a *morire vergognosamente*⁶². La morte è invece uno spauracchio (μορμούκειον) che può fare paura solo a chi è ignorante, come le maschere ai bambini⁶³. Da parte sua, invece, il filosofo sa che essa è qualcosa di estraneo a sé e di indifferente rispetto al suo bene e al suo male; egli sa che *quel che turba l'uomo non sono le cose, bensì i dogmata*⁶⁴. Sono i giudizi marci (σαπρὰ δόγματα) a

⁶¹ *Ivi* I, 17, 26: οὐ τὸ προσαγόμενον, ἀλλ' ὅτι δοκεῖ σοι κρεῖττον εἶναι ποιῆσαί τι τούτων ἢ ἀποθανεῖν, πάλιν οὖν τὸ σὸν δόγμα σε ἠνάγκασεν, τοῦτ' ἔστι προαίρεσιν προαίρεσις [trad. it. legg. var.]. Il corsivo è nostro. Cfr. *ivi* I, 29, 12; I, 11, 33: οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιον ἐστὶ τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα, «Né la morte, né l'esilio, né l'affanno, né alcun'altra di codeste cose è la causa del nostro fare e non fare; la causa risiede nei nostri giudizi e pareri» [trad. it. legg. var.]. I giudizi sono la sola e unica causa dell'agire e non agire, del dire e del non dire, del fuggire certi oggetti e dell'inseguirli, *ivi* I, 11, 28-30; cfr. anche *ivi* III, 9, 2; IV, 5, 29. E siamo noi padroni dell'opinare, *ivi* I, 11, 37; IV, 7, 35-36.

⁶² Cfr. *ivi* II, 1, 13; III, 26, 38: ἄρ' οὖν ἐνθυμῇ, ὅτι κεφάλαιον τοῦτο πάντων τῶν κακῶν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἀγεννείας καὶ δειλίας οὐ θάνατός ἐστιν, μᾶλλον δ' ὁ τοῦ θανάτου φόβος;, «Non consideri dunque, che per l'uomo il colmo d'ogni male, della ignobiltà, della vigliaccheria non è la morte, bensì la paura della morte?». Cfr. *Id.*, *Ench.* 5.

⁶³ *Id.*, *Diss.* II, 1, 15-18.

⁶⁴ Cfr. *Id.*, *Ench.* 5: ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα; *Id.*, *Diss.* III, 19, 3: οὐδὲν ἄλλο ταραχῆς ἢ ἀκαταστασίας αἰτιόν ἐστιν ἢ δόγμα, «Null'altro è causa del turbamento e dell'instabilità se non il giudizio». Cfr. anche *ivi* II, 16, 22; *Id.*, *Ench.* 16; 20.

provocare i turbamenti, i dolori, le paure, i desideri incompiuti e le avversioni contrariate⁶⁵. Per questo Epitteto dice:

Questi giudizi cattivi s'hanno da recidere, questo ha da essere il nostro sforzo. Che cos'è in realtà piangere e gemere? Un giudizio. E l'insuccesso? Un giudizio. E il conflitto, il dissidio, il biasimo, l'accusa, l'empietà, le chiacchiere? Sono tutti giudizi, e nient'altro; e giudizi su cose che non appartengono alla *prohairesis*, come se fossero beni e mali. Si trasferiscano questi giudizi nella sfera delle cose appartenenti alla *prohairesis*: io assicuro, allora, che si avrà una condizione di tranquillità, comunque siano le cose che lo circondano⁶⁶.

Solo i giudizi retti (τὰ ὀρθὰ δόγματα) rendono buona la *prohairesis*⁶⁷, e tali sono quelli che riconducono il bene e il male soltanto alle cose che sono in nostro potere, mentre considerano indifferenti le restanti. Per dirla con Pohlenz: «La giusta *prohairesis* consiste nel limitare i nostri desideri alle cose che sono in nostro potere e nel rinunciare alle cose esterne»⁶⁸. Ciò significa che l'uomo *deve conoscere questa distinzione fondamentale del reale per essere felice, vale a dire, per riuscire a desiderare senza ostacoli e per non incorrere in ciò che avversa*. Questa

⁶⁵ Cfr. ID., Diss. III, 22, 61: ὅπου γὰρ ταραχαὶ καὶ λῦπαι καὶ φόβοι καὶ ὀρέξεις ἀτελεῖς καὶ ἐκκλίσεις περιπίπτουσιν καὶ φθόνοι καὶ ζηλοτυπίαί, ποῦ ἐκεῖ πάροδος εὐδαιμονίας; ὅπου δ' ἂν ἡ σαπρὰ δόγματα, ἐκεῖ πάντα ταῦτα εἶναι ἀνάγκη. Il testo italiano è una parafrasi.

⁶⁶ Ivi III, 3, 18-19: ταῦτ' οὖν ἐκκόπτειν δεῖ τὰ πονηρὰ δόγματα, περὶ τοῦτο συντετάσθαι. τί γάρ ἐστι τὸ κλαίειν καὶ οἰμῶζειν; δόγμα. τί δυστυχία; δόγμα. τί στάσις, τί διχόνοια, τί μεμψις, τί κατηγορία, τί ἀσέβεια, τί φλυαρία; ταῦτα πάντα δόγματά ἐστι καὶ ἄλλο οὐδὲν καὶ δόγματα περὶ τῶν ἀπροαιρέτων ὡς ὄντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ταῦτά τις ἐπὶ τὰ προαιρετικὰ μεταθέτω, κἀγὼ αὐτὸν ἐγγυῶμαι ὅτι εὐσταθήσει, ὡς ἂν ἔχη τὰ περὶ αὐτόν [trad. it. legg. var.]. I giudizi che portano a non agire correttamente (ὀρθῶς) devono essere eliminati ed estirpati «più che gli ascessi e i tumori dal corpo» (μᾶλλον ἢ τὰ φύματα καὶ τὰ ἀποστήματα ἐκ τοῦ σώματος), I, 11, 35. Cfr. Ivi II, 22, 34-37; III, 17, 9.

⁶⁷ Cfr. Ivi I, 29, 3; I giudizi retti portano ad agire bene (καλῶς), Ivi III, 9, 2; IV, 8, 3.

⁶⁸ M. POHLENZ, op. cit., p. 692.

conoscenza, infatti, fornisce il principio (ὁ κανών) in base a cui l'uomo *modifica il suo giudizio* e circoscrive i suoi desideri e avversioni alle cose che sono in suo potere⁶⁹. Mentre l'ignoranza di questa *diairesis* è, in modo speculare, la radice del suo male:

Che cosa, dunque, sta male in te? Quello che, qualunque cosa sia, è stato in te trascurato e rovinato, ciò con cui desideriamo e avversiamo, ciò con cui abbiamo impulsi e ripulse (*scil.* la *prohairesis*). E com'è stato trascurato? *Esso ignora l'essenza del bene, per il quale è fatto secondo natura, e l'essenza del male, e che cosa possiede di proprio e che cosa le è alieno*⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. EPIITETO, *Diss.* III, 3, 14: πρὸς τοῦτο μάλιστα τὸ εἶδος αὐτὸν γυμναστέον. εὐθὺς ὀρθρου προελθὼν ὃν ἂν ἴδῃς, ὃν ἂν ἀκούσῃς, ἐξετάζε, ἀποκρίνου ὡς πρὸς ἐρώτημα. τί εἶδες; καλὸν ἢ καλὴν; ἔπαγε τὸν κανόνα. ἀπροαίρετον ἢ προαιρετικόν; ἀπροαίρετον· αἶρε ἔξω. τί εἶδες; πενθοῦν<τ> ἐπὶ τέκνου τελευτῇ; ἔπαγε τὸν κανόνα. ὁ θάνατός ἐστιν ἀπροαίρετον· αἶρε ἐκ τοῦ μέσου. ἀπήνησέ σοι ὕπατος; ἔπαγε τὸν κανόνα. ὑπατεία ποῖόν τι ἐστίν; ἀπροαίρετον ἢ προαιρετικόν; ἀπροαίρετον· αἶρε καὶ τοῦτο, οὐκ ἔστι δόκιμον. ἀπόβαλε, οὐδὲν πρὸς σέ, «In questo genere di esercizi bisogna principalmente allenarsi. Appena uscito all'alba, chiunque tu veda e chiunque tu ascolti, esaminalo e rispondi come a un'interrogazione: che hai visto? Un uomo bello o una donna bella? *Prendi il principio. È qualcosa che non appartiene alla prohairesis, oppure che le appartiene? Non appartiene alla prohairesis. Toglila via.* Che hai visto? Uno che piangeva il figlio morto? *Prendi il principio. La morte è qualcosa che non appartiene alla prohairesis: togli da mezzo.* Ti sei incontrato con il console? *Prendi il principio. Che roba è il consolato? È qualcosa che non appartiene alla prohairesis, oppure che le appartiene? Non appartiene alla prohairesis. Togli via anch'esso,* non ha superato l'esame: gettalo via, non ha niente a che fare con te». Il corsivo è nostro. Cfr. ID., *Ench.* 1; ID., *Diss.* II, 11, 13; 23-24; IV, 10, 3-4; IV, 4, 39-40. Per i diversi esercizi finalizzati a modificare il giudizio nella filosofia di Epitteto, cfr. P. RABBOW, op. cit., *passim.*; P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., *passim.*, spec. 29-68.

⁷⁰ EPIITETO, *Diss.* III, 22, 31-32: τί οὖν σοι κακόν ἐστιν; ἐκεῖνο, ὃ τι ποτὲ ἡμέληταί σου καὶ κατέφθαρται, ᾧ ὀρεγόμεθα, ᾧ ἐκκλίνομεν, ᾧ ὀρμῶμεν καὶ ἀφορμῶμεν, πῶς ἡμέληται; ἀγνοεῖ τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς ἣν πέφυκε καὶ τὴν τοῦ κακοῦ καὶ τί ἴδιον ἔχει καὶ τί ἀλλότριον. Il corsivo è nostro.

IV. La struttura soteriologica presente in queste due dottrine

Per primo possiamo notare che sia nell'insegnamento di Epicuro che in quello di Epitteto l'*optimum* che si desidera raggiungere è mediato dalla *conoscenza del reale*. Epicuro si interessa, nel caso specifico che abbiamo riportato, allo studio dei fenomeni celesti. Il suo sforzo è volto a liberare gli uomini dalla paura generata dalle cose del cielo; perciò mira a sostituire tanto l'*interpretazione superstiziosa* che riconduce questi fenomeni al volere e all'agire divino, quanto la *spiegazione univoca* che contrasta l'evidenza e finisce per riconsegnarli alla sfera dell'inconoscibile, con una *nuova interpretazione* della realtà – di una sua parte nella fattispecie – in grado di eliminare le ansie che turbano l'animo. Per quanto riguarda Epitteto, la conoscenza che porta alla felicità è data dalla distinzione delle cose umane secondo la dicotomia ἐφ' ἡμῖν – οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Soltanto l'uomo che sa cosa gli è proprio e cosa gli è estraneo è capace di desiderare e avversare senza impedimenti.

In tutti e due i casi si tratta di *acquisire una conoscenza del reale che modifichi la propria doxa*, che trasformi ciò che si pensa (δοκεῖν) riguardo al fenomeno in questione. In Epitteto, la *diairesis* statuita all'interno del reale è il principio (*canone*) a partire dal quale l'uomo può *rettificare* il giudizio (τὸ δόγμα) che, abbiamo visto, si trova alla base di ogni sua azione e passione e lo determina fondamentalmente. La sua disposizione di fondo – la sua *prohairesis* – è così portata da questa conoscenza a giudicare come bene e male solo ciò che è in suo potere, mentre lascia cadere tutte le altre cose tra gli ἀδιάρφορα. La stessa dinamica è osservabile in Epicuro, che per mezzo della sua *fisiologia* si propone di smentire (ἀντιμαρτυρεῖν) l'opinione (δόξα) che gli astri siano esseri divini oppure governati dagli dei, ponendo al suo posto quella secondo cui essi sono «agglomerati» che compiono movimenti regolari.

Si può dunque evidenziare questo aspetto comune alle due dottrine: *lo stato di felicità a cui si tende viene raggiunto attraverso l'eliminazione del giudizio errato, proprio dell'uomo ordinario, e la conseguente adozione di un nuovo giudizio, dal quale si riconosce il filosofo*. Nella modificazione della *doxa* per mezzo della

conoscenza queste dottrine hanno la loro *struttura soteriologica*, la loro forma specifica di procurare all'uomo la salute dell'anima liberandolo dai mali.

Epitteto considera i giudizi che portano a non agire rettamente come tumori e ascessi che vanno esportati⁷¹. In questo modo egli dà voce alla concezione stoica secondo cui le passioni dell'anima – moti psichici contro natura che devono essere sradicati – sono *il risultato di giudizi falsi*⁷². Epicuro, dal canto suo, chiama «morbo sacro» (ἱερὰν νόσον) la falsa opinione (οἴησις)⁷³; e Diogene l'epicureo, nel II secolo d.C., incide sulle pietre della *stoa* di Enaonda:

La maggior parte degli uomini sono in generale contaminati, come in una pestilenza, dalle proprie false opinioni sulle cose, e questi malati diventano sempre più numerosi (infatti per la reciproca imitazione si trasmettono la malattia come le pecore)⁷⁴.

⁷¹ *Ivi* I, 11, 35.

⁷² *SVF* I 205 [1]: παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις; III, 377; 391, ecc; le passioni sono da estirpare non da moderare, cfr. *ivi* III 443-455. Questa teoria può essere fatta risalire a Zenone stesso, *ivi* I, 208 (λόγου κρίσεις ἡμαρτημένοι); 207; cfr. anche *ivi* III, 378 (δόξα); 380, 385 (*opinio*); 381 (*opinio et iudicia levitatis*), ecc., e presenta notevoli differenze lungo la storia della scuola, cfr. M. POHLENZ, op. cit., pp. 284-309 e 579-763; A.C. LLOYD, *Emotion and Decision in Stoic Psychology*, in AA. VV., *The Stoics*, a cura di J.M. RIST, Berkley-Los Angeles-London 1978, pp. 233-246. La condizione di chi possiede giudizi falsi è detta «malattia» (νοσήμα, *morbus*) e «infermità» (ἀρρώστημα, *aegrotatio*), cfr. *SVF* III 421-430, spec. 422; 425; 427; 428. Per quanto riguarda Seneca, cfr. G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2008; per Marco Aurelio, cfr. P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992, trad. it. di A. Bori e M. Natali, *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Milano 1996.

⁷³ Cfr. *Epicurea*, fr. 224; Cfr. anche LIDDEL-SCOTT, Oxford 1940, s.v. οἴησις: «Especially false or vague notion, opposed to σαφῶς εἰδέναι».

⁷⁴ *Diog. oenoand. frag.*, fr. 3 (= 57, 58 HK), coll. IV, 4-13: οἱ πλεῖστ[ο]ι καθάπερ ἐν λοιμῷ τῇ περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία νοσοῦσι κοινῶς, γείνονται δὲ καὶ πλείονες (διὰ γὰρ τὸν ἀλλήλων ζῆλον ἄλλος ἐξ ἄλλου λαμβάνει τὴν νόσον ὡς [τὰ] πρόβατα). La traduzione italiana è di A. Casanova, *I Frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze 1984 [trad. it. legg. var.].

L'anima malata nei suoi giudizi, l'anima che ignora la natura delle cose ed è per questo in preda al turbamento, può acquisire attraverso la conoscenza del reale un giudizio retto sul mondo, sugli uomini e sugli dei, e così raggiungere la propria salute:

Non infatti banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà luogo ad una vita felice, *ma sobrio ragionamento che indaga le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scaccia le opinioni dalle quale nasce quel grandissimo turbamento che prende le anime*⁷⁵.

Questo è per l'epicureismo e lo stoicismo di età imperiale il modo filosofico di raggiungere la *soteria*.

⁷⁵ EPICURO, *Ep. Men.* 132, 1-6: οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος [trad. it. legg. var.]. Il corsivo è nostro.

La soteriologia plotiniana

Che il luogo dove è necessario andare sia il Bene e il principio primo, noi lo diamo come concesso e dimostrato in molti modi; e ciò attraverso cui si dimostra questo, è già una sorta di elevazione.

ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὥς ἐπὶ τὰγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι' ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο ἀναγωγὴ τις ἦν.

(*Enn.* I, 3 [20], 1, 2-5)

I. Introduzione*

In questa sezione del lavoro cercheremo di tracciare le linee principali della soteriologia plotiniana. Il nostro intento sarà quello di individuare, come abbiamo

* Il testo di riferimento per le *Enneadi* è quello stabilito da P. HENRY e H.-R. SCHWYZER nella cosiddetta *editio minor*, *Plotini opera*, Oxford 1964-1982 (abbreviata: H.-S. *min.*), con alcune modifiche opportunamente indicate. Per la traduzione abbiamo seguito l'ottima versione a cura di M. Casaglia, Ch. Guidelli, A. Linguitti, F. Moriani, in *Enneadi*, Torino 1997 (abbreviata: UTET), dalla quale, però, ci siamo spesso discostati, ragione per cui ci è sembrato utile apporre ad ogni passo l'originale greco, in modo da rendere controllabile la resa in italiano. Nelle citazioni i numeri indicano, nell'ordine, l'enneade, il trattato, la collocazione cronologica (tra parentesi quadre), il capitolo e le righe. Non abbiamo anteposto a queste cifre l'autore e l'opera.

Per quanto si riferisce all'opera Platonica, il testo di riferimento è l'ed. di J. Burnet, Oxford 1900-1907. Le traduzioni dei singoli testi verranno precisate all'occorrenza.

fatto con l'epicureismo e lo stoicismo di età imperiale, la modalità specifica secondo cui la filosofia plotiniana procura all'uomo il suo *optimum*. La struttura soteriologica che ne risulterà potrà essere in seguito messa a confronto con quella delle filosofie precedenti, in modo da evidenziarne le affinità e le differenze.

A tal fine, il nostro esame si focalizzerà su una dottrina centrale della filosofia plotiniana: *la dottrina della parte dell'anima non discesa*.

Questa dottrina ha la particolarità di essere l'unico punto riguardo a cui Plotino afferma con consapevolezza l'originalità della propria filosofia rispetto alla tradizione platonica⁷⁶. Sulla sua genesi sono state avanzate diverse ipotesi, su cui ora non ci soffermeremo⁷⁷. A grandi tratti, questa dottrina sostiene che una parte dell'anima

⁷⁶ La prima formulazione esplicita della dottrina della parte dell'anima non discesa enuncia chiaramente questa consapevolezza: «E se, contro l'opinione altrui, si deve avere l'ardire di esprimere chiaramente ciò che si mostra, <diciamo che> neppure tutta la nostra anima è precipitata, ma v'è qualcosa di lei che è sempre nell'intelligibile; la parte che è nel sensibile, però, se domina – o meglio: se è dominata e sconvolta dal corpo –, non ci permette di avere percezione di ciò che la parte superiore dell'anima contempla» (καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔα αἰσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω), IV, 8 [6], 8, 1-5. Molto probabilmente questa affermazione fa accenno ad una presa di distanza dalla *tradizione* platonica nella convinzione di ricollegarsi così all'autentico insegnamento platonico, come suggerisce TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristotele in der Nuslehre Plotins*, Basel–Stuttgart 1979, trad. it. di A. Trotta, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997, pp. 225-282, spec. 245-246, 253-254, e non ad un distacco da Platone stesso.

⁷⁷ Ci sono da menzionare tre importanti interpretazioni, quella di J.M. RIST, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, in «The American Journal of Philology», 88 (1967), pp. 410-422, spec. 417, e A.H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in AA. VV., *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente. Atti del convegno internazionale, Roma 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 171-194, spec. p. 182, secondo cui la dottrina è un'espressione filosofica della sua esperienza mistica; quella di PH. MERLAN, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1969², pp. 10-13; 47-52, in cui viene messa in risalto l'influenza esercitata dalla tradizione aristotelica; e quella di TH.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., spec. pp. 225-285; ID., *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, trad. it. di E. Cattanei, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 84 (1992), pp. 325-339, in cui la dottrina è ricondotta ad un'esegesi di certi passi di Platone, in particolare *Resp.* 608c-612a, *Phaedr.* 246a–249d e *Tim.* 35a-b. È

umana rimane in alto senza scendere nel corpo, e che lì, nella sfera intelligibile, la parte non discesa pensa continuamente gli esseri che sono veramente (τὰ ὄντως ὄντα), mentre lo stato di coscienza abituale dell'uomo, che si trova invece al livello della parte dell'anima discesa e si cimenta con il mondo sensibile, nulla sa di questo pensiero. Perciò il primo e più urgente compito dell'uomo è, secondo questa teoria, quello di diventare cosciente dell'attività della parte rimasta in alto, in modo da giungere alla conoscenza degli intelligibili e guadagnare così la condizione beata che ne consegue. Tale dottrina psicologica è – come vedremo meglio nel corso del lavoro – la colonna portante della sua soteriologia.

Nelle pagine che seguono ne analizzeremo i punti fondamentali: lo statuto ontologico dell'anima (II); il modo in cui entra in contatto con il corpo (III); il ritorno alla purezza originaria (IV-V) e il raggiungimento del Bene (VI)⁷⁸.

chiaro che a seconda di quale punto di vista venga privilegiato, il problema del rapporto tra la filosofia di Plotino e la tradizione precedente trova una soluzione diversa. Noi cercheremo di dare nelle conclusioni di questo lavoro, a partire del confronto tra la struttura soteriologica plotiniana e quella della filosofia ellenistica e imperiale, un contributo alla questione.

⁷⁸ Dal momento che il presente studio non riguarda l'intera filosofia di Plotino, ma si concentra su una dottrina in particolare, è data per scontata la conoscenza di due importanti *principi* della sua filosofia, per il cui approfondimento rimandiamo *in primis* ai paragrafi segnalati dell'articolo di W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, in *Plotins Schriften*, trad. ted. di R. Harder, a cura di R. Harder, R. Beutler e W. Theiler, vol. I-VI, Hamburg 1956-1971, vol. VI, pp. 103-178 (altri testi sono elencati in *Bibliografia B. 3.*):

- L'intera realtà è ordinata in una serie discendente che comincia con il primo principio (al di là dell'essere) e le due ipostasi successive (sfera dell'essere), continua con il mondo sensibile (sfera del divenire) e finisce con la materia (non-essere), cfr. § 2.
- Si dà una specie di «emanazione» continua che parte dal Primo e crea l'intero attraversandolo, senza che la potenza del superiore mai diminuisca, in modo che il generato si mostra come un'*immagine* del generante, come qualcosa di inferiore che conserva la similitudine, cfr. §§ 3-7; 9.

II. Lo statuto ontologico dell'anima

L'anima è concepita da Plotino come *un essere intelligibile*⁷⁹. Ciò significa innanzitutto, data la distinzione radicale tra noetico e sensibile ripresa da Platone⁸⁰, che l'anima è una realtà diversa dal corpo in cui occasionalmente si trova⁸¹. Essa è una sostanza incorporea, immutabile, invisibile, incomposta e immortale che possiede una sua esistenza di per sé, indipendentemente dall'essere o meno in contatto con la materia a cui dà forma⁸².

L'anima però, a dispetto del suo carattere intelligibile, *non è perfettamente separata dalla realtà corporea*: essa giace all'ultimo grado della gerarchia di lassù, al confine e in contatto con il mondo sensibile di cui si prende cura⁸³. La sua attività, in quanto «ultimo intelligibile», consiste *nella plasmazione e nella cura del corporeo*⁸⁴.

⁷⁹ L'anima è οὐσία IV, 9 [8], 4, 26, οὐσία ἀμεγέθης III, 6 [26], 1, 28, χωριστόν IV, 3 [27], 20, 30, «è ciò che è» (ἔστι γὰρ ἥτις ἐστί), 9, 45-46, e non può mutare in altro, III, 6 [26], 18, 28-29. Essa è εἶδος II, 5 [25], 3, 14, non può essere vista come un'«immagine dell'anima in sé» (εἰδωλὸν αὐτοψυχῆς), V, 9 [5], 13, 5, ma coincide piuttosto con τὸ ψυχῆ εἶναι, I, 1 [53], 2, 6; 12, 7. Le anime sono dette esplicitamente νοηταί in VI, 9 [9], 8, 25. Questa concezione è, insieme a quella della natura divina dell'anima, un'opinione communis nelle scuole platoniche del II e III sec. d. C., cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I-IV, Paris 1950-1954, vol. III, pp. 27 e ss.

⁸⁰ Cfr. *Resp.* 509d 1-5; *Tim.*, 27d-28a; 52a-b; *Soph.*, 248a 7-13. Per Plotino cfr. V, 6 [24], 6, 13-18; IV, 7 [2], 8⁵, 47-50; IV, 8 [6], 6, 23-28; 7, 1; VI, 5 [23], 2, 9-16.

⁸¹ Cfr. IV, 7 [2], 2-8³.

⁸² Cfr. IV, 7 [2], spec. cap. 2-6 e 9-12.

⁸³ Cfr. IV, 6 [41], 3, 5-6: λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἡ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί, «La natura dell'anima è l'ultima ragione degli intelligibili e di quanto è compreso nell'intelligibile, la prima di quanto vi è nell'universo sensibile»; essa è οἶον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ VI, 4 [22], 16, 18-19, si trova nel limite di ambedue le sfere (μεθόριον οὔσα), IV, 4 [28], 3, 11. Cfr. anche IV, 4 [28], 2, 16-17. In riferimento all'anima individuale, in IV, 8 [6], 7, 5-9, si afferma: «Occupi una posizione intermedia tra gli esseri, appartenendo al divino ed esistendo però all'ultimo grado dell'intelligibile, così che, confinando con la natura sensibile, dona ad essa parte di ciò che possiede, e riceve però qualcosa in cambio» (μέσῃ τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὔσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ

Questa posizione intermedia, in virtù della quale l'anima rende partecipi le cose materiali delle forme che rimangono nel mondo superiore, la caratterizza nella sua essenza: essa è un essere divino, appartenente alla sfera di lassù, che contempla gli intelligibili ed ordina, in base ad essi, il mondo di quaggiù⁸⁵. Il suo statuto ontologico è pertanto definito da questi due termini in tensione: una natura separata (χωριστόν) ed una funzione mediatrice; un'origine divina ed un destino terreno.

Per mettere a fuoco il carattere liminare di questa natura a metà tra il puro intelligibile e il corporeo, sarà di grande utilità ripercorrere l'analisi plotiniana dell'indivisibilità e dell'impassibilità dell'anima. L'esame della sua indivisibilità ci fornirà una cartografia provvisoria del rapporto anima-corpo e un primo abbozzo della distinzione tra l'anima discesa e quella rimasta in alto; quello dell'impassibilità, in seguito, ci indicherà le difficoltà che questo rapporto e questa distinzione rappresentano per la soteriologia che stiamo cercando di delineare.

νοητοῦ οὔσαν, ὡς ὁμορον οὔσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ); la sua natura è διττή 7, 1, le anime individuali sono ἀμφίβιοι 4, 32.

⁸⁴ Plotino cita diverse volte, in modo più o meno letterale a seconda dei casi, la frase di Platone, *Phaedr.* 246b 6: ψυχὴ πᾶσα παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, «Tutta l'anima si prende cura di tutto l'inanimato», cfr. II, 9 [33], 18, 39-40; III, 4 [15], 2, 1; IV, 3 [27], 7, 13-14, e in un'occasione aggiunge a mo' di commento, IV, 3 [27], 7, 14-15: τί γὰρ ἂν εἴη, ὃ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ πλάττει ἢ τάττει ἢ ποιεῖ ἢ ψυχῇ, «Cosa sarebbe infatti, se non l'anima, ciò che governa la natura del corpo, la plasma, la ordina e la crea». Si deve tener presente, inoltre, che le anime, ancora prima che ci fosse un cosmo, «possedevano in sé la proprietà di appartenere al cosmo» (τὸ κόσμου εἶναι εἶχον, nella trad. tedesca di HARDER, op. cit., *ad loc.*: «Lag es an ihnen, der Welt zu gehören»), di «prendersi cura di lui» (ἐπιμελεῖσθαι), di «condurlo all'esistenza» (ὑφιστάναι), di «dirigerlo» (διοικεῖν) e, «qualunque ne fosse il modo, di crearlo, stando al di sopra di lui e trasmettendo un proprio influsso» (ποιεῖν ὅστις τρόπος, εἴτε ἐφεστῶσαι καὶ διδοῦσά τι παρ' αὐτῶν), III, 2 [47], 7, 23-27.

⁸⁵ L'anima è θεῖόν τι V, I [10], 10, 11, forma parte del divino per affinità e consustanzialità (διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον), IV, 7 [2], 10, 19. Mediante essa (διὰ ψυχῆς) L'Intelletto mette in ordine il tutto e lo riempie di bellezza, IV, 7 [2], 13, 14-20. Cfr. anche VI, 9 [9], 1, 20-26; V, 1 [10], 7, 42-49; IV, 3 [27], 11, 15-21; 12, 30-35; 17, 12-21.

II. 1. *L'indivisibilità*

Una differenza netta tra gli intelligibili e le cose corporee risiede sicuramente nella possibilità di essere divisi. *Le grandezze sensibili* (αἰσθητὰ μεγέθη) – osserva Plotino – sono originariamente divisibili (μεριστά) e per natura soggette a dispersione (σκεδαστά), IV, 2 [4], 1, 11-15. Sono tutte localizzate spazialmente e non possono essere contemporaneamente in due luoghi; ogni loro parte è minore dell'intero e nessuna è identica all'altra né al tutto, 1, 12-17. In condizioni diametralmente opposte si trovano *le realtà intelligibili*. Questi esseri non ammettono divisioni; sono essenze (οὐσίαι) prive di parti e di estensione, sempre uguali a se stesse e senza bisogno di alcun luogo per esserci, 1, 11-24.

In mezzo a queste due sfere, l'una costituita da cose divisibili e l'altra da cose indivisibili, si dà una terza realtà che non è originariamente divisibile (μεριστὴ μὲν οὐκ πρώτως), ma che diventa divisibile nei corpi in cui si trova (ἐν τοῖς σώμασιν): si tratta della *qualità dei corpi sensibili* (ἡ ποιότης), 1, 29-34. Quando un corpo viene diviso, la sua qualità – intesa da Plotino come qualcosa a metà (μεταξύ) tra la materia in sé e la forma in sé⁸⁶ – si divide tra le parti pur restando intera in ciascuna di esse. Il suo colore e la sua dolcezza, per esempio, si mostrano come un identico sia nel corpo integro che in ogni sua parte⁸⁷. *La qualità dei corpi sensibili*, dunque, rimanendo identica a sé in ogni sua frazione, diventa *molteplice* nella divisione corporale⁸⁸: tutte le sue parti si conservano come un'unica cosa per quanto riguarda la loro forma (εἶδος), ma si distinguono le une dalle altre per quanto riguarda il loro numero (ἀριθμός); vale a dire: non sussiste tra di loro un rapporto di comunanza

⁸⁶ Cfr. III, 6 [26], 17, 24-26. Le qualità percepibili nei corpi differiscono sia *dal principio intelligibile* da cui derivano che *dalla materia che qualificano*; sono ragioni (λόγοι) che riproducono nel sensibile un determinato principio intelligibile, cfr. *infra* cap. III. 1.

⁸⁷ Cfr. IV, 2 [4], 1, 34- 38. La dolcezza del miele non è meno dolce in ogni porzione in cui il miele viene diviso, IV, 7 [2], 8¹, 20-21. La bianchezza in una parte (ἡ ἐν τῷ μορίῳ [...] λευκότης) non è *una parte* della bianchezza (μέρος [...] τῆς [...] λευκότητος), bensì la bianchezza *di* una parte (μορίου [...] λευκότης), IV, 3 [27], 2, 16-18.

⁸⁸ IV, 2 [4], 1, 37: πολλὰ τὸ αὐτὸ γινόμενον.

(κοινωνία) in cui le affezioni dell'una modificano lo stato delle altre, le singole parti non formano un tutto in cui ciascuna di esse contribuisca in qualche modo all'intero, bensì giacciono l'una accanto all'altra, distinte e separate⁸⁹.

Posti questi tre livelli – quello dell'intelligibile, della qualità e della grandezza sensibile – all'anima spetta, secondo Plotino, un'ubicazione intermedia tra l'indivisibilità delle realtà intelligibili e la divisibilità identica a sé della qualità nei corpi⁹⁰. Parimenti alla qualità sensibile, l'anima si divide insieme ai corpi presso i

⁸⁹ Cfr. IV, 2 [4], 1, 50-52. Cfr. anche IV, 2 [4], 1, 38-40: οἷα χροιαὶ καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ ἐκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν, «Tali sono i colori, tutte le qualità e ogni forma capace di essere intera contemporaneamente in diverse parti disposte separatamente, senza che alcuna delle sue parti patisca lo stesso che patisce un'altra»; il bianco di una parte è per specie (εἶδει) lo stesso bianco di un'altra parte, ma è diverso per numero (ἀριθμῷ), VI, 4 [22], 1, 22-24; cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* Δ 6, 1016b 31-33, ed. di W.D. Ross, vol. I-II, Oxford 1953³, introd. trad. it., note e apparati di G. Reale, Milano 2006⁶, dove si distingue l'unità «per numero» (κατ' ἀριθμόν), designante l'unità materiale (ἡ ὕλη μία) che caratterizza l'individuo, dall'unità «per specie» (κατ' εἶδος), nella quale si riuniscono diversi individui sotto la stessa definizione (ὁ λόγος εἷς).

⁹⁰ Cfr. IV, 2 [4], 1, 41-46: πρὸς δ' αὖ ἐκείνη τῇ ἀμερίστῳ πάντῃ φύσει ἄλλη ἐξῆς οὐσία ἀπ' ἐκείνης οὔσα, ἔχουσα μὲν τὸ ἀμέριστον ἀπ' ἐκείνης, προόδῳ δὲ τῇ ἀπ' αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη, τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν, «C'è poi, oltre a quella prima natura assolutamente indivisibile (*scil.* l'intelligibile), un'altra essenza (*scil.* l'anima), immediatamente successiva e derivata da quella, che da quella trae l'indivisibilità e che però, procedendo sollecita dall'una all'altra natura, si stabilisce in mezzo tra le due, tra la natura indivisibile e prima e la natura divisibile nei corpi, quella, si intende, che è imposta ai corpi». Cfr. H.-R. SCHWYZER, *Zu Plotins Interpretation von Platon Timaeus 35a*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 84 (1935), pp. 360-368, spec. pp. 363 e ss.; H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, The Hague 1971, p. 14. Questo principio è enunciato con stringata chiarezza nella quinta sentenza di PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, V, ed. di E. Lamberz, Leipzig 1975, trad. it. di G. Girgenti, Milano 1996: «L'anima è un qualcosa che sta a metà (μέσον τι) tra l'essenza indivisibile e quella divisibile nei corpi (<τῆς> περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας); l'Intelletto è un'essenza esclusivamente indivisibile; i corpi sono esclusivamente divisibili (μεριστὰ μόνον); e, infine, le qualità e le forme materiali (αἱ ποιότητες καὶ τὰ ἔνυλα εἶδη) sono divisibili nei corpi (περὶ τὰ σώματα μεριστά)» [trad. it. legg. var.].

quali si trova ad essere; ma a differenza di quella, le parti dell'anima che sono nelle diverse parti del corpo non sono staccate le une dalle altre, né perdono l'unità che formavano prima di donarsi al corpo⁹¹. L'anima, entrando nel corpo, rimane *una* in senso vero: non come lo è il corpo, che è *uno* in virtù del continuo (τῷ συνεχεῖ) ed è costituito da parti diverse l'una dall'altra, 1, 59-60, e neanche come lo è la qualità, in cui ogni parte è uguale all'altra per quanto riguarda la forma, ma senza essere in comunanza tra di loro⁹². *L'anima è una* in quanto ogni sua parte è identica all'intero: essa è un intero dappertutto⁹³. Così l'uomo – per esempio – sente dolore nel dito non perché la parte dell'anima che è nel dito trasmette il dolore a quella che è nella pianta del piede, e questa a sua volta a quella che è più su, fino a giungere alla parte egemonica, bensì perché la sua anima, che «è ovunque identica a se stessa»⁹⁴, percepisce in quanto intero l'affezione della sua parte presso il dito⁹⁵. Ogni parte

⁹¹ Cfr. IV, 2 [4], 1, 47-49: οὐχ ὅντινα τρόπον χροῶ καὶ ποιότης πᾶσα πολλαχοῦ μὲν ἔστιν ἢ αὐτὴ ἐν πολλοῖς σωμάτων ὅγκοις, ἀλλ' ἔστι τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀφεστῶς τοῦ ἑτέρου πάντη, καθόσον καὶ ὁ ὄγκος τοῦ ὅγκου ἀπέστη, «Essa non si comporta come il colore e le altre qualità che sono sì identiche in molte masse corporee, ma in modo che la parte che è in ogni cosa sia del tutto separata dall'altra, proprio come una massa dista dall'altra massa». Ogni parte dell'anima è in rapporto simpatetico (συμπαθές) con le altre, sia a livello dell'anima individuale che a quello dell'anima dell'universo, cfr. il trattato IV, 9 [8] *Se tutte le anime siano una sola*.

⁹² L'anima però, va subito notato, non possiede la più perfetta unità: questa condizione è riservata nella filosofia plotiniana all'Uno e – in grado inferiore a questo ma pur sempre superiore all'anima – all'Intelletto.

⁹³ Cfr. IV, 2 [4], 1, 62-66: ἡ δ' ὁμοῦ μεριστὴ τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν [...] μεριστὴ μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ αὐτοῦ ὅλη, «La natura ad un tempo divisibile e indivisibile che chiamiamo anima [...] è divisibile perché è in tutte le parti del corpo in cui si trova, ed è indivisibile perché è presente come intero in tutte le parti, anche in una qualsiasi». L'anima è ὅλον πολλαχῇ IV, 7, [2], 5, 36; ogni sua parte è precisamente come il tutto, 5, 38. Per un esame dei passi in cui Plotino affronta il problema del rapporto tra tutto e parte al livello dell'anima, cfr. M. ANDOLFO, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*, Milano 1996, 17-42; 103-182.

⁹⁴ IV, 7 [2], 7, 26-27: πανταχοῦ αὐτὸ ἐαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι.

⁹⁵ Cfr. IV, 7 [2], 6-7; IV, I [4], 2.

dell'anima rimane in ὁμοπάθεια con tutte le altre perché, in realtà, si tratta di un'unica anima che vivifica l'intero corpo⁹⁶.

L'anima non è «distribuita» nel corpo, bensì *presente intera* ad ogni sua parte. La sua essenza consiste nel somministrare la vita ad un essere – il corpo – che, a causa della sua divisibilità, sembra dividere l'unicità dell'anima tra le sue parti. Ma questa è solo un'apparenza: la divisibilità, dice Plotino, è *un'affezione del corpo, non dell'anima*⁹⁷. Il corpo riceve in ogni suo punto l'anima intera, anche se, data la sua natura, è capace di accoglierla solo in parte⁹⁸. Perciò non si deve dire che vi sono diverse parti dell'anima con diverse sedi nel corpo⁹⁹. L'anima, presente intera in ogni

⁹⁶ Cfr. IV, 2 [4], 2, 39-48: Δεῖ ἄρα οὕτως ἓν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὥς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἢ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλῆθος μὲν οὔσα, ἐπεὶ περ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἵν' ἢ ἓν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἐνὶ ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἐνὶ φρονίμως ἄγουσα «L'anima deve essere quindi, ad un tempo, una e molteplice, divisa e indivisibile, e non dobbiamo dubitare di questo dicendo che ciò che è uno e identico non può trovarsi in più luoghi. Se non lo ammettessimo, non potrebbe esistere la natura che tiene insieme e governa ogni cosa, che abbracciando tutte le cose insieme le possiede e le dirige con saggezza: è molteplice poiché gli enti sono molti, ma è una, affinché uno sia il principio che tiene insieme; come unità molteplice dispensa la vita a tutte le sue parti, e come unità indivisibile le dirige con saggezza».

⁹⁷ Cfr. IV, 2 [4], 1, 71-76: ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ, μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι· μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι· ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς, «Ne consegue che <l'anima> è divisa e non divisa ad un tempo o, piuttosto, essa stessa non è divisa né diviene divisa: resta con sé, nella sua interezza, ma è divisa tra i corpi per la divisibilità propria dei corpi, che non possono accoglierla in forma indivisa. Perciò la divisione è un'affezione dei corpi, non dell'anima».

⁹⁸ Cfr. VI, 4 [22], 4, 30-34.

⁹⁹ Cfr. IV, 3 [27] 3, 14-16: οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει, ἄλλο δὲ ὥσὶ λεκτέον παρεῖναι - ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως - ἄλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ, «Come riguardo agli occhi e alle orecchie, non dobbiamo affermare che una parte dell'anima sia presente alla vista, un'altra all'udito – questo genere

parte, *si divide* in quanto comunica al corpo le diverse attività che ogni parte di esso può accogliere¹⁰⁰. La natura indivisibile dell'anima – che solo se vista a partire dalle funzioni corporali si mostra divisa – è ciò che conferisce al corpo la facoltà di sentire (αἰσθητικόν), di accrescersi (αὐξητικόν), di nutrirsi (θρεπτικόν) e di generarsi (γεννητικόν)¹⁰¹.

L'anima è, secondo Plotino, un'essenza in cui «ciò che si divide di lei, si divide senza dividersi»¹⁰², il che costituisce, a suo avviso, il significato nascosto di ciò che Platone «ha detto divinamente per enigmi» (τὸ θείως ἡνιγμένον 2, 49) in *Tim.*,

di divisione lasciamolo ad altri. Ma è la stessa anima, e una potenza diversa agisce in ciascuna <parte del corpo>».

¹⁰⁰ Cfr. IV, 3, [27], 23, 1-4: λέγω δὲ ὧδε· τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος· καὶ κατὰ τὴν τοῦ ὀργάνου πρὸς τὸ ἔργον ἐπιτηδειότητα, δύναμιν τὴν προσήκουσαν εἰς τὸ ἔργον ἀποδιδούσαν, «Questo intendo dire: quando il corpo è animato e illuminato dall'anima, una parte partecipa dell'anima in un modo, un'altra in altro; secondo l'attitudine di ogni organo per un certo compito, l'anima conferisce la facoltà adatta a quel compito». L'anima dà se stessa a tutto il corpo, indivisa in quanto si dà intera all'intero (τῷ ὅλῃ εἰς ὅλον), ma divisa in quanto è in un tutto corporeo (τῷ ἐν παντὶ εἶναι), IV, 1 [21], 1, 20-22, in quanto è πανταχοῦ, VI, 4 [22], 1, 29.

¹⁰¹ Cercando una formulazione generale delle funzioni dell'anima, si può dire con H.J. BLUMENTHAL. *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 20-43, spec. pp. 21-23, che Plotino non adotta, malgrado la sua concezione dell'anima marcatamente platonica, la tripartizione in desiderante (ἐπιθυμητικόν), irascibile (θυμοειδές) e razionale (λογιστικόν), e che preferisce invece una divisione di tipo aristotelica in parte vegetativa (τὸ φυτικόν) – che include la facoltà nutritiva (θρεπτικόν), quella accrescitiva (αὐξητικόν) e quella generativa (γεννητικόν) – parte sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), e parte razionale (ἡ διάνοια, τὸ λογιστικόν). L'esistenza o meno di una parte desiderante (τὸ ὀρεκτικόν) nella psicologia plotiniana rimane discussa, cfr. la nota introduttiva di L. BRISSON a *Enn.* IV, 3 [27] e IV, 4 [28] in *Traitées* 27-29, a cura di L. Brisson e J.-F. Pradeau, Paris 2005, pp. 13-59, spec. pp. 35-44. Le prime due si trovano nel corpo, IV, 3 [27], 19, 12-21; IV, 4 [28], 10-75, mentre la facoltà razionale non risiede in questo né si serve di nessun organo, IV, 3 [27], 19, 25-27; IV, 9 [8], 3, 11-12. Si deve tuttavia notare che questa tricotomia non è qualcosa di fisso né riguardo alla terminologia né riguardo alla struttura, e che Plotino non si mostra particolarmente interessato a stabilire una suddivisione definitiva delle funzioni dell'anima. Costante, però, rimane la distinzione tra «parte dell'anima fuori dal corpo» (*logistikón*) e «anima nel corpo» (le restanti facoltà).

¹⁰² IV, 1 [21], 1, 19-20: τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται.

35a 1-4¹⁰³. In questo senso ben preciso, quindi, la sua natura è insieme divisibile e indivisibile. O per meglio dire: questa è la natura di una sua «parte».

Qualcosa di essa, sostiene Plotino, si conserva *completamente fuori dal corpo*, senza essere divisa neanche nel senso *apparente* in cui lo fa l'anima in contatto con il corpo, giacché questa «sezione indivisibile», nella quale risiedono le facoltà superiori dell'anima, ha con il mondo sensibile soltanto una relazione mediata¹⁰⁴. Egli pertanto contesta, da un lato, l'idea che l'anima possa dividersi, giacché così lo richiede il suo carattere intelligibile, immateriale e senza grandezza. Dall'altro, però, volendone preservare qualcosa libero da ogni vincolo corporeo, egli non può evitare di rappresentarsi l'anima come divisa in due «regioni» o «parti», delle quali l'una ha un legame con il corpo (ed è al tempo stesso divisibile e indivisibile) mentre l'altra rimane separata (ed è indivisibile sotto ogni riguardo)¹⁰⁵. Il

¹⁰³ Cfr. *Tim.* 35a 1-4: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, «Dall'essere indivisibile e che rimane sempre identico e dall'essere che è invece divisibile e che diviene nei corpi egli (= il Demiurgo) formò, mescolando insieme, un terzo genere di essere in mezzo <a questi>», trad. it. di F. Fronterotta [legg. var.], Milano 2003. Il passo è citato numerose volte per intero e parzialmente, cfr. l'*index fontium* della cosiddetta *editio maior*, *Plotini opera*, ed. di P. Henry e H.-R. Schwyzler, Paris-Leiden 1951-1973 (abbreviata H.-S. *maior*), vol. III, p. 456. Cfr. inoltre H.-R. SCHWYZER, *Zu Plotins Interpretation von Platon Timaeus* 35a, cit.

¹⁰⁴ Cfr. IV, 3 [27], 19, 24-26; IV, 9 [8], 3, 11-17: τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἐν μὲν ὄν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον, τό τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύναμιν ἄλλην. οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἱ δυνάμεις, οὐ μία, «Ciò che è indivisibile di essa (*scil.* dell'anima) corrisponde alla parte razionale, e non si divide nei corpi, mentre ciò che si divide nei corpi, pur essendo uno e identico, si divide nei corpi in quanto fornisce la sensazione ad ogni parte, perciò deve essere considerato come un'altra sua facoltà (*scil.* dell'anima), e <accanto a questa>, ciò che forma e crea i corpi, <va considerato ancora come> un'altra facoltà. Ma non perché le facoltà sono molte, l'anima non è una».

¹⁰⁵ Cfr. IV, 3 [27], 19, 27-30: ἄλλο ἄρα ἐκάτερον τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν, καὶ οὐχ ὥς ἐν κραθέντα, ἀλλ' ὥς ὅλον ἐκ μερῶν ἐκατέρου καθαροῦ καὶ χωρὶς τῆς δυνάμει, «Sono dunque (*scil.* nell'anima) due cose distinte "l'indivisibile" e "il divisibile", e non sono

rapporto tra queste due «regioni» è precisato per la prima volta nel breve trattato IV, 1 [21]. Egli dice in quell'occasione che le anime giungono quaggiù dal mondo intelligibile (ἐκεῖθεν [scil. τοῦ κόσμου νοητοῦ] γὰρ καὶ ἐνταῦθα 1, 2), dove ciascun'anima è senza corpo, inseparabile e indivisibile (ἁδιάκριτος καὶ ἄμέριστος 1, 8), e che quest'unità si dissocia quando una parte dell'anima si allontana da quel mondo e fa ingresso quaggiù, con il risultato che l'anima intera finisce per avere due parti: *una parte non discesa* (τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός 1, 13), per natura non divisibile (οὐ πέφυκε μερίζεσθαι 1, 13), e *una parte che, entrando nel corpo, diventa divisibile senza dividersi, in quanto si dà intera ad ogni sua parte*.

II. 2. L'impassibilità

Nei primi capitoli, 1-6 del trattato *Sull'impassibilità degli incorporei* III, 6 [26], Plotino affronta il problema della *passibilità* dell'anima in questi termini: si tratta di vedere – egli dice – se la parte dell'anima «che subisce affezioni» (τὸ παθητικόν 1, 14) è immutabile (ἄτρεπτον 1, 16) oppure se si deve attribuire ad essa – e solo ad essa – il partire (τὸ πάσχειν 1, 16)¹⁰⁶.

La questione è chiaramente quella di determinare se l'anima abbia una natura impassibile oppure partecipi alle affezioni che turbano l'uomo, e, nel caso si debba considerare la seconda alternativa, se questa condizione riguardi l'intera anima o solo una sua parte. In quest'ordine di idee, Plotino riconosce che l'anima sembra mutare stato a seconda delle diverse situazioni in cui l'uomo viene a trovarsi, mostrandosi ora coraggiosa, ora paurosa, ora anche sfrenata o temperante¹⁰⁷. Il variare delle circostanze – egli osserva – dà l'impressione di disporre l'anima in

come un'unità i cui elementi siano mescolati, ma piuttosto come un intero composto di parti, ognuna delle quali è pura e separata in quanto alla potenza».

¹⁰⁶ Riguardo all'uso della parola *pathetikón*, BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 50, osserva che «The term is not used outside this treatise, and seems simply to be taken over from the adherents of the kind of doctrines that Plotinus is trying to refute, to cover all that area of the soul which might be thought to become subject to affections».

¹⁰⁷ Cfr. III, 6 [26], 1, 19-25; 2, 24-29.

modo differente. E non solo momentaneamente, vale a dire, non solo in presenza dell'oggetto che causa l'affezione, giacché la facoltà della memoria, stando alla concezione tradizionale, conserverebbe le impronte (τύποι) che la sensazione imprime nell'anima come sigilli sulla cera, perpetuando così la modificazione anche dopo la scomparsa dell'oggetto che l'ha generata¹⁰⁸. Il problema, però, è che se si attribuisce il patire all'anima, le si accorda con ciò la corruttibilità:

Le affezioni sono là dove vi è anche corruzione: accogliere l'affezione è infatti il cammino verso la corruzione¹⁰⁹.

E ciò *contraddice chiaramente* il suo carattere intelligibile.

Perciò si rende necessaria un'indagine sulla parte dell'anima che sembra subire le affezioni, il *pathetikón*, nel tentativo di precisare quale siano le funzioni dell'anima implicate nel processo dell'affezione e in che modo questa condizione sia possibile.

Non dire che si producono alterazioni e vivacissime sensazioni di esse vuol dire negare l'evidenza; ma, una volta accordatici su questo, dobbiamo ricercare che cosa sia quello che si modifica¹¹⁰.

L'interesse di Plotino è anche qui quello di conciliare, come già nella questione dell'indivisibilità dell'anima e della sua presenza in ogni parte del corpo, certi dati innegabili dell'esperienza con il postulato della sua intelligibilità.

¹⁰⁸ Questa concezione viene probabilmente a Plotino da ARISTOTELE, *De mem.*, I 450a 25-27, in *Parva naturalia*, ed. di W.D. Ross, Oxford 1955. Egli la prende in esame, rifiutandola infine, in IV, 7 [2], 6, 40-49; III, 6 [26], 2, 42-47; IV, 3 [27], 26-32; IV, 6 [41]. Cfr. L. BRISSON, *La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne*, in AA. VV., *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris 2006, pp. 13-27. Cfr. altri testi in *Bibliografia B.* 10.

¹⁰⁹ Cfr. III, 6 [26], 8, 9-10: τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γὰρ εἰς φθορὰν ἢ παραδοχὴ τοῦ πάθους; 1, 29-30: εὐλαβητέον αὐτῇ πάθη διδόναι τοιαῦτα, μὴ καὶ λάθωμεν αὐτὴν φθαρτὴν εἶναι διδόντες, «Dobbiamo guardarci dall'attribuirle tali affezioni, per non attribuirle, inavvertitamente, anche il carattere della corruttibilità».

¹¹⁰ III, 6 [26], 3, 4-7: ὅτι γὰρ ἐγγίγνονται ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις μὴ οὐ λέγειν ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσιν. ἀλλὰ χρὴ συγχωροῦντας ζητεῖν ὃ τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον.

A questo scopo, egli distingue all'inizio del trattato che stiamo esaminando due elementi costitutivi della sensazione (ἡ αἴσθησις): da un lato l'affezione (πάθημα) del corpo, dall'altro il giudizio (ἡ κρίσις) dell'anima su di questa¹¹¹. Il primo – egli afferma – è un'alterazione della materia corporea; il secondo, invece, un'attività dell'anima. Quest'ultimo – il giudizio dell'anima – corrisponde a ciò che il pensiero tradizionale considera l'«impronta» (ὁ τύπος) patita dall'anima al momento della sensazione. Sennonché, a differenza dell'«impronta», il giudizio dell'anima è *l'attività di un essere immateriale*, e quindi si verifica senza produrre alcun mutamento nell'agente¹¹².

Le «impronte» dell'anima, intese da Plotino come *giudizi*, non sono in senso proprio *affezioni*. Vale a dire: non sono paragonabili a marchi di sigillo che si stampano sull'anima come sulla cera; nulla viene veramente *patito*. Piuttosto, esse sono simili a quelle attività che, come il pensiero, «sono in grado di conoscere senza subire nessuna affezione»¹¹³. Un illustrativo esempio di questa concezione ci è dato dalla breve analisi delle sensazioni fatta in IV, 6 [41], 1-2. Quando cogliamo una sensazione attraverso la vista (αἴσθησιν λαμβάνοντες δι' ὁράσεως 1, 15), afferma Plotino, è certamente evidente (δῆλον δὲ δήπου 1, 14) che dirigiamo lo sguardo verso il punto in cui l'oggetto visibile si trova. È lì, all'esterno, che ha luogo

¹¹¹ Cfr. III, 6 [26], 1, 1-7.

¹¹² Questo principio è enunciato in III, 6 [26], 2, 49-50: ὅλως γὰρ αἱ ἐνέργειαι τῶν ἀύλων οὐ συναλλοιουμένων γίνονται ἢ φθαρεῖεν ἄν, «In generale, le attività degli esseri immateriali avvengono senza mutamenti concomitanti, altrimenti si corromperebbero».

¹¹³ III, 6 [26], 1, 10-11: ὁποῖος καὶ ἐπὶ τῶν νοήσεων ἐνεργειῶν καὶ τούτων οὐσῶν γινώσκειν ἄνευ τοῦ παθεῖν τι δυναμένων. Cfr. IV, 7 [2], 6, 37-49. Plotino, è vero, non rinuncia all'espressione tradizionale «impronta» per riferirsi alla sensazione, anche se, in base a IV, 3 [27], 26, 6-8, si deve ammettere che nel suo linguaggio essa assuma un significato equivalente a «giudizio fatto a partire dall'affezione corporea» (ἡ κρίσις, ἡ ἐποιήσατο ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος 26, 8-9). Cfr. anche 26, 29-32: οἱ τύποι οὐ μεγέθη, οὐδ' ὥσπερ αἱ ἐνσφραγίσεις οὐδ' ἀντερείσεις ἢ τυπώσεις, ὅτι μὴδ' ὠθισμός, μὴδ' ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ' ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, «Le impronte non sono grandezze, né sono come marchi di sigillo o come oggetti che incontrano resistenza o vengono impressi, poiché non vi è alcun urto né avviene come nel caso della cera, ma il processo assomiglia piuttosto ad un atto di pensiero, anche quando si tratti di oggetti sensibili».

l'apprensione (ἡ ἀντίληψις 1, 17). Nulla si è impresso nell'anima come il marchio di un anello sulla cera. Se così fosse, argomenta Plotino in modo non del tutto stringente, l'anima non solo non avrebbe bisogno di guardare all'esterno, in quanto avrebbe già in sé la forma dell'oggetto visto, ma non sarebbe neanche in grado di calcolare le distanze e le grandezze di ciò che vede, né coglierebbe in realtà ciò a cui ha rivolto lo sguardo, dato che la sua vista si intratterrebbe solo con le immagini e le ombre (ἰνδάλματα καὶ σκιάς 1, 30-31) delle cose viste, né, in ultima istanza, sarebbe capace di scorgere alcunché, dal momento che ciò che vede deve essere separato da ciò che è visto, e non è possibile contemplare un oggetto posto direttamente sulla pupilla, 1, 11-40. Prescindiamo ora dalla consistenza di questi ragionamenti e vediamo ciò a cui puntano: essi intendono mostrare che la vista è un'*attività* dell'anima, che la visione non consiste nel ricevere passivamente le impressioni, bensì nel *giudicare* ciò che è *fuori* dall'anima.

Noi però [afferma Plotino assumendo momentaneamente il punto di vista dell'uomo comune], dubitando che la singola facoltà dell'anima possa conoscere il suo oggetto se non ne è colpita, le facciamo subire, e non conoscere, ciò che le sta accanto, a lei, cui spetta dominare e non essere dominata dall'oggetto¹¹⁴.

Un processo analogo si verifica anche nel caso delle altre sensazioni. La facoltà di udire riconosce (ἀναγνῶναι 2, 14) l'impronta che è nell'aria quando le giunge vicina; e

nel caso del gusto e dell'odorato, *da una parte esistono le affezioni, dall'altra le sensazioni e i giudizi*, che sono atti di conoscenza delle affezioni, distinti da queste¹¹⁵.

La sensazione è quindi per Plotino un processo che va scandito in due momenti: da un lato v'è *la ricezione dello stimolo* che proviene dall'oggetto sensibile

¹¹⁴ IV, 6 [41], 2, 6-9: ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦντες, μὴ οὐ δύνηται, ἐὰν μὴ πληγῇ, τὸ αὐτῆς γινώσκειν δύναμις ἐκάστη, πάσχειν, ἀλλ' οὐ γινώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιοῦμεν, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι.

¹¹⁵ IV, 6 [41], 2, 16-18: γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως τὰ μὲν πάθη, τὰ δ' ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὔσαι.

(esterno o interno), la quale coincide con *una modificazione a livello corporeo*; dall'altro *l'apprensione della facoltà sensitiva*, che coglie questa modificazione mediante *un atto di conoscenza impassibile*¹¹⁶.

Vediamo ora che questi elementi costitutivi della sensazione, l'affezione del corpo e il giudizio dell'anima, compongono anche la cosiddetta affezione dell'animo (τὸ πάθος).

Secondo Plotino, ci sono due specie di πάθη: quella in cui la comparsa di un'opinione (δόξα) modifica lo stato del corpo, e quella in cui è la modificazione corporea a produrre un'opinione nella parte naturalmente preposta a opinare (ἐμποιεῖν ἐν τῷ πεφυκότι δοξάζειν τὴν δόξαν), III, 6 [26], 4, 8-13. Per meglio dire: da un lato ci sono i πάθη che *cominciano «dall'alto»*, come la paura e la vergogna, che hanno il loro principio (ἀρχή 3, 16) nel giudizio dell'anima, mentre ciò che muta, impallidisce e arrossisce è il corpo¹¹⁷; dall'altro ci sono i πάθη *che*

¹¹⁶ Questa distinzione formula esplicitamente la duplicità semantica del termine greco αἴσθησις, traducibile nelle lingue moderne sia con «sensazione» – cioè, ricezione di uno stimolo – che con «percezione» – l'atto cognitivo dello stimolo ricevuto –. Secondo E.R. DODDS, nella discussione all'articolo di H.-R. SCHWYZER, *“Bewusst” und “unbewusst” bei Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, p. 385, «Plotinus distinguishes sensation from perception more clearly than any previous thinker». A questa osservazione dello studioso inglese, noi possiamo aggiungere che è proprio la concezione dell'impronta nell'anima come *giudizio* dell'anima a rendere tale distinzione così perspicua nella filosofia plotiniana. Inoltre, riguardo alla ricezione dello stimolo sensibile da parte del corpo, dobbiamo notare che, sebbene questo aspetto non emerga con sufficiente chiarezza dall'analisi di IV, 6 [41], ogni sensazione presuppone per Plotino *una modificazione del corpo*, compreso il caso della vista e dell'udito. L'anima ha bisogno, per apprendere il sensibile, di qualcosa che faccia da tramite tra i due termini, di un terzo essere (τρίτον IV, 4 [28], 23, 21) che riceva l'affezione e che non sia uguale né al conoscente (l'anima) né al conosciuto (l'oggetto esterno), ma capace di rendersi simile all'uno e all'altro: «a ciò che è esterno in quanto è capace di patire, a ciò che è interno in quanto la sua affezione è capace di diventare forma» (τῷ μὲν ἔξω διὰ τοῦ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω διὰ τοῦ τὸ πάθος αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι IV, 4 [28], 23, 31-32), vale a dire, come vedremo tra poco, il corpo dotato di vita: «Ad esso spetta di patire, all'anima, invece, di conoscere» (τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γινῶναι 23, 22-23). Cfr. *infra* pp. 60-61. Uno studio dettagliato della sensazione, dei suoi presupposti e del modo in cui si realizza, si trova in E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sens-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge 1988; cfr. anche H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 67-79.

¹¹⁷ Cfr. III, 6 [26], 3, 11-16; 4, 8-11.

cominciano «dal basso», che partono da un determinato stato corporeo e finiscono per generare un giudizio nell'anima¹¹⁸. Così si danno, per esempio, due diversi tipi d'ira (ὀργή): uno è quello che si sveglia ἀλόγως ed è capace di «trascinare la ragione con l'immaginazione» (ἐφέλκεσθαι τῇ φαντασίᾳ τὸν λόγον); l'altro è quello che si origina a partire dalla ragione (ἀρχόμενον ἀπὸ λόγου) e va a finire in ciò che è disposto per natura a incollerirsi (καὶ λῆγον εἰς τὸ πεφυκός χολοῦσθαι), IV, 4 [28], 28, 47-49. Tutti e due i casi, però, coincidono in questo: ciò che si modifica durante il processo detto «affezione dell'anima» (τὸ πάθος) è il corpo, mentre la parte opinante, sia in quanto *principio generatore* delle modificazioni corporali (passione prodotta «dall'alto»), sia in quanto *principio conoscente* di ciò che avviene nel corpo (passione prodotta «dal basso»), rimane immutabile, III, 6 [26], 4, 26-52.

L'analisi dell'impassibilità dell'anima, però, non può concludersi con questa constatazione. Anche se si ammette che il giudizio emesso dall'anima durante l'affezione *non produce in essa nessuna alterazione*, non si deve negare, per quanto sia in aperta contraddizione con ciò che è stato assunto, *un certo tipo di incidenza del sensibile sul suo stato complessivo*. Se così non fosse, dobbiamo osservare, l'intento soteriologico della filosofia di Plotino che stiamo cercando di portare in luce sarebbe precluso in linea di principio. Un'anima che entra in relazione con ciò che è corporeo ma che, in grazia della sua natura intelligibile, indivisibile, incorruttibile e fuori dal divenire, nulla subisce da parte di questo, non ha – evidentemente – alcun bisogno di essere guidata verso l'*eudaimonia*, giacché «tutto ciò che è divino ed è veramente, gode di una vita buona e saggia»¹¹⁹. Se l'anima fosse davvero impassibile, verrebbero a mancare i due presupposti fondamentali di ogni soteriologia possibile: *la condizione di angoscia da cui l'anima vuole liberarsi* e *la facoltà di esercitare un qualche influsso sull'anima angosciata*.

Questa difficoltà non sfugge a Plotino, che si domanda nel capitolo 5 del medesimo trattato:

¹¹⁸ Cfr. IV, 4 [28], 19-21; 28, 28-43.

¹¹⁹ IV, 7 [2], 10, 5-6: παντὸς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ζωῇ ἀγαθῇ κεχρησθαι καὶ ἔμψρονι.

Perché dunque bisogna cercare di rendere impassibile l'anima con la filosofia, quando essa fin da principio non subisce affezioni?¹²⁰

Plotino sa che l'impassibilità dell'anima rende l'insegnamento filosofico una pratica oziosa e vana. Ma l'aporia, dobbiamo osservare, non è posta al fine di spazzar via uno dei due termini e risolvere così il problema. Essa non chiede: «Perché continuar a filosofare, visto che l'anima è impassibile?», e neanche: «Perché sosteniamo che l'anima è impassibile, visto che filosofiamo?». L'intenzione di Plotino è piuttosto quella di attirare l'attenzione dei lettori sulla condizione particolare in cui si trova l'anima umana: *essa è un essere intelligibile che viene in qualche modo modificato dal turbamento corporeo*. Una situazione paradossale che noi potremo chiarire solo se entriamo nelle fitte trame della dottrina plotiniana dell'anima.

III. I diversi tipi di «composto» di anima e corpo

Il quadro concettuale emerso nell'indagine appena svolta, secondo il quale l'anima è un essere impassibile che consta di due parti, una completamente indivisibile, rimasta in alto e non discesa, e un'altra discesa nel corpo che, in contatto con la parte in alto, si divide senza dividersi (ἀμερίστως μερίζεται IV, 1 [21], 1, 20), deve essere ora precisato. Si rende perciò necessario un esame dettagliato del modo in cui si struttura il rapporto anima-corpo che costituisce l'uomo.

Tutti gli esseri del mondo sensibile, afferma Plotino, in quanto sono parti di un unico e medesimo essere vivente – il mondo per l'appunto –, partecipano

¹²⁰ III, 6 [26], 5, 1-2: τί οὖν χρὴ ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσιν;

necessariamente di un'unica anima¹²¹. Nella prosopopea del *cosmos* di III, 2 [47], esso dice su se stesso:

Un dio mi ha fatto, e di lì sono venuto perfetto, composto, come sono da tutti i viventi, bastevole a me stesso e autosufficiente, di nulla bisognoso, poiché in me vi sono tutte le piante e gli animali, la natura di tutti gli esseri generati, dèi in abbondanza e schiere di dèmoni, anime nobili e uomini per virtù felici. Infatti non si dà il caso che la terra sia adorna di tutte le piante, di animali di ogni specie, che la potenza dell'anima si estenda fino al mare, e che non partecipino dell'anima l'aria tutta, l'etere e il cielo nella sua totalità [...] *E alcune cose sembrano solo partecipare dell'essere, altre della vita, e quelle che di più partecipano della vita sono incluse nel sentire, altri viventi hanno ancora la ragione, altri la vita totale*¹²².

Tutti gli esseri del mondo sensibile partecipano dell'anima; ma non tutti allo stesso modo. In base ai diversi rapporti tra corpo e anima che li costituiscono 1) alcuni sembrano soltanto esistere, 2) altri sono dotati di vita. Di questi esseri viventi, poi, 3) alcuni si distinguono per possedere la sensazione, 4) altri per l'uso della ragione, 5) altri ancora per avere la vita totale. Questi cinque gruppi corrispondono – come avremo opportunità di vedere a breve – alle cinque specie prime sotto cui

¹²¹ Cfr. IV, 4 [28], 37, 11-13: ἕκαστον [...] μετεिल्φός πως ψυχῆς παρὰ τοῦ ὅλου ὄντος ἐμψύχου, «Ogni cosa [...] è partecipe in qualche modo dell'anima che viene dall'intero animato»; V, 1 [10], 2, 30-32: παντὶ μὲν γὰρ τῷ μεγέθει τούτῳ, ὅσος ἐστίν, ἔδωκεν ἑαυτὴν καὶ πᾶν διάστημα καὶ μέγα καὶ μικρὸν ἐψύχεται, «A tutta la grandezza di questo (*scil.* dell'universo), per quanto è, essa (*scil.* l'anima) ha donato se stessa, ed ogni parte estesa, grande o piccola che sia, è animata».

¹²² III, 2 [47], 3, 20-38: ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ γὰρ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῶων καὶ ἱκανὸς ἑμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ καὶ φυτὰ καὶ ζῶα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχὰ ἄγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες. οὐ γὰρ δὴ γῆ μὲν κεκόσμηται φυτοῖς τε πᾶσι καὶ ζῴοις παντοδαποῖς καὶ μέχρι θαλάττης ψυχῆς ἦλθε δύναμις, ἀλλὰ καὶ πᾶς καὶ αἰθήρ καὶ οὐρανὸς σύμπας ψυχῆς ἅμοιρος [...] καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ ζῆν, τὰ δὲ μάλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωὴν. Il corsivo è nostro.

possiamo sussumere i diversi esseri della sfera sensibile: 1) i corpi inanimati, 2) le piante, 3) gli animali, 4) gli uomini e 5) gli dei che si trovano nel mondo sensibile, «gli dei in cielo» (θεοὶ οἱ ἐν οὐρανῷ IV, 4 [28], 30, 26), ovvero gli astri.

Cerchiamo ora di delineare essenzialmente queste cinque specie di composti, esaminando le relazioni tra anima e corpo proprie a ciascuna. Ciò ci consentirà di determinare il carattere specifico del rapporto anima- corpo che costituisce il composto «uomo».

III. 1. I «composti» che sembrano partecipare soltanto dell'essere: i corpi inanimati (1). La «prima traccia» dell'anima

Nella *scala naturae*, il primo gradino corrisponde all'essere inanimato, al corpo inerte e privo di vita. Esso è, secondo l'insegnamento platonico e aristotelico, un composto di materia e forma. Plotino assume questa definizione tradizionale e distingue nettamente – in maniera concettuale più che terminologica – ciò che è «materia» da ciò che è «corpo». Vediamo a quali risultati lo porta questa distinzione e come si configura l'essere corporeo nella sua filosofia.

La materia è, in senso proprio, ciò che nel corporeo si trova di oscuro¹²³; la assoluta mancanza di forma che accoglie le determinazioni comunicatele dall'anima¹²⁴. Materia è la pura potenzialità incapace di giungere all'essere, il

¹²³ La materia è oscura (σκοτεινή), mentre il principio razionale che la mette in forma è luce, II, 4 [12], 5, 7-8: Un elenco dei passi in cui oscurità e materia sono sinonimi si trova in J.H. SLEEMAN–G. POLLET, *Lexicum plotinianum*, Leiden 1979, s. v. σκότος, coll. 939-940.

¹²⁴ L'anima, vedendo l'oscurità, le diede forma (ἐμόρφωσεν αὐτό), perché «non era giusto, infatti, che qualcosa di confinante con l'anima restasse privo di principio razionale» (οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον εἶναι), IV, 3 [27], 9, 26-29. Nel trattato quindicesimo in ordine cronologico, III, 4 [15], Plotino afferma che l'anima genera (γεννᾷ) la totale indeterminazione (ἀοριστίαν [...] παντελῇ), ricettacolo di chi ha generato e allevato (ὑποδοχὴν τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος) – vale a dire dell'anima –, e che questa indeterminatezza, prendendo una forma adeguata al suo essere in potenza, giunge a perfezione e diventa corpo (τελειούμενον δὲ γίνεται σῶμα μορφήν λαβὼν τὴν τῇ δυνάμει πρόσφορον), 1, 5-18. Una descrizione simile dello stesso processo si ha nel trattato di poco precedente, tredicesimo in ordine cronologico, III, 9 [13]: L'anima – sostiene Plotino in questa occasione – produce come

completamente indefinito¹²⁵. Essa è, secondo una formula ricorrente nelle *Enneadi*, il *non-essere*¹²⁶. Ma la sua condizione non è quella di «ciò che è assolutamente non-essere» (τὸ πάντη μὴ ὄν III, 6 [26], 14, 20), bensì quella di *ciò che è altro rispetto*

immagine di sé (ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς) il non-essere (τὸ μὴ ὄν), un'immagine totalmente indeterminata (τὸ ὁρίστον πάντη) e oscura in quanto totalmente priva di ragione e intelletto (ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη). In seguito, guardando nuovamente quest'immagine con un secondo slancio, l'anima le dà forma e, con gioia, entra in essa (πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἶον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό), 3, 7-16. Che in questo ultimo passo si tratti della generazione della materia e non del corpo, come ha suggerito SCHWYZER, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in AA.VV., *Zetesis: Festschrift für E. Strycker*, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 266-280, spec. p. 276, è stato dimostrato forse in via definitiva da D. O'BRIEN nel suo volume *Plotinus on the Origin of Matter*, Napoli 1991, spec. pp. 16-19, 28-31. Per una visione di insieme sulla controversa questione della nascita della materia rimandiamo al suo libro. Cfr. gli studi sulla concezione plotiniana della materia elencati in *Bibliografia B. 5*.

¹²⁵ Cfr. II, 4 [12], 6-16; II, 5 [25], 4-5; III, 6 [26], 10-14. La materia è senza qualità (ἄποιος II, 4 [12], 8, 1), è priva di tutte le proprietà dei corpi sensibili, non solo del colore, del caldo e del freddo, ma anche di leggerezza e pesantezza, di densità e rarità, di figura (σχῆμα), manca perfino di grandezza, non è un composto, ma qualcosa di semplice (ἀπλοῦν), 8, 8-14. È, in definitiva, incorporea (ἀσώματος 9, 4) e indeterminata (ὁρίστος 11, 40). La materia si contrappone nella sua indeterminatezza a tutto quanto è principio razionale, «e, infatti, come il principio razionale non è nient'altro che principio razionale, così si deve dire che la materia contrapposta al principio razionale secondo la sua illimitatezza altro non è che l'illimitato» (καὶ γάρ, ὥσπερ ὁ λόγος οὐκ ἄλλο τι ὢν ἐστι λόγος, οὕτω καὶ τὴν ὕλην ἀντιτεταγμένην τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἀπειρίαν οὐκ ἄλλο τι οὔσαν λεκτέον ἄπειρον 15, 34-36). Essa è tutte le cose in potenza (πάντα δυνάμει [...] τὰ ὄντα II, 5 [25], 4, 4), ma nessuna in atto, perciò essa è necessariamente un *non-essere* (ἀνάγκη μὴδ' ὄν αὐτὴν εἶναι 4, 6-7), perché non è nessuna delle cose che sono. «La materia rifugge dalla natura degli esseri veri (*scil.* gli intelligibili), e d'altra parte non può raggiungere quelle cose che sono dette falsamente esseri (*scil.* i corpi sensibili)» (πέφευγε μὲν τὴν τῶν ὡς ἀληθῶς ὄντων φύσιν, οὐ δύναται δὲ ἐφικέσθαι οὐδὲ τῶν ψευδῶς λεγομένων εἶναι 4, 15-16). La materia è – dato il suo essere pura potenza che non giunge mai all'atto – una debole e oscura immagine che non è in grado di prendere forma (ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἶδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον 5, 21-22).

¹²⁶ Cfr. II, 4 [12], 14-16; II, 5 [25], 4-5; III, 6 [26], 14; I, 8 [51], 3; 14.

all'essere e che, in quanto tale, in un certo qual modo ¹²⁷. Insieme ai λόγοι scaturiti dall'anima, la materia, loro ricettacolo (ἡ ὑποδοχή II, 4 [12], 6, 1), costituisce il composto (τὸ σύνθετον II, 4 [12], 5, 4) che chiamiamo corpo: «L'ultima delle cose di lassù (*scil.* la forma che proviene dall'anima) nell'estremo basso di quaggiù (*scil.* nella materia)»¹²⁸.

Giunti nella materia, i cosiddetti principi razionali (οἱ λόγοι) producono il corpo¹²⁹. La loro funzione ricorda da vicino quella dei *logoi spermatikoi* stoici, solo

¹²⁷ La materia è in qualche modo un essente fuori dall'essere (ὅπως οὖν ἔξω ὃν αὐτοῦ [*scil.* τοῦ ὄντος] ἐστὶν III, 6 [26], 14, 19). Non è come il movimento, che è sì altro dall'essere (ἕτερον τοῦ ὄντος) ma poggia sull'essere e per così dire viene da esso e si trova in esso (ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὔσα), II, 5 [25], 5, 9-11. E neanche è come il non essere assoluto che non si mescola all'essere (πάντη μὴ ὃν ἄμικτον τῷ ὄντι III, 6 [26], 14, 20-21) – lo stesso si dice del male [τὸ κακόν] in I, 8 [51], 3, 6-9, che è lì, come emerge dai capitoli successivi del medesimo trattato, un sinonimo di «materia» –. La sua caratteristica distintiva (ιδιότης) è di non avere forma. E questa caratteristica non è un qualcosa che le sia stato aggiunto (οὐ πρόκειται), ma consiste piuttosto nella relazione che ha con le cose diverse da essa (ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν), vale a dire, con le forme (εἶδη) che provengono dall'Intelletto e le vengono trasmesse attraverso l'anima, II, 4 [12], 13, 23-30. La materia, si deve dunque dire, non è identica all'alterità (ἄρ' οὖν καὶ ἑτερότητι ταύτων; ἢ οὐ); essa è piuttosto identica a quella parte di alterità che si oppone alle cose che esistono in senso proprio, e che sono appunto i principi razionali (ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὲ λόγοι), II, 4 [12], 16, 1-3. Cfr. D. O'Brien, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, in «Phronesis» 44 (1999), pp. 45-71. L'autore osserva in questo articolo, p. 61, che, parimenti al non-essere del Sofista platonico – che in quanto parte dell'altro partecipa dell'essere ed è (*Soph.* 258a 7-10) –, così anche la materia, «puisqu'elle est une partie de l'autre, s'opposant aux formes, "est, par ce biais, quelque chose" (οὕτω τι ὄν). Mais puisqu'elle s'oppose aux formes, donc aux êtres, elle est aussi, de cet fait, non-être». La citazione delle *Enneadi* corrisponde a II, 4 [12], 16, 3.

¹²⁸ III, 4 [15], 1, 17: ἔσχατον τῶν ἄνω ἐν ἐσχάτῳ τοῦ κάτω. Il corpo è un composto di materia e del principio razionale che è in lei (τὸ σῶμα ὕλη καὶ λόγος ἐνών II, 7 [37], 3, 12).

¹²⁹ IV, 7 [2], 2, 24: λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ. Cfr. II, 7 [37], 3, 9-10: λόγος ποιῶν πρᾶγμα; III, 6 [26], 19, 28-29: τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει [...] εἶναι τὸν νοητὸν λόγον; II, 3 [52], 17, 2-5: ὁ λόγος [...] δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα ἀλλὰ δρῶσα μόνον, «La ragione è una potenza che forma la materia; <una potenza che> non

che, a differenza di questi, essi apportano alla materia, ancor prima delle diverse qualità che contraddistinguono il corpo, la grandezza stessa e la corporeità¹³⁰. Essi forniscono alla materia un'immagine (τὸ εἶδωλον) dell'essere vero¹³¹. Anche se, si deve precisare, la materia non l'accoglie. Essa infatti è incapace di assumere una forma: μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον II, 5 [25], 5, 22. Ciò che in essa entra ed esce la lascia impassibile¹³². Dato che è pura potenza, non può partecipare delle immagini dell'essere che i principi razionali attuano, giacché, se così facesse, cesserebbe *ipso facto* di essere materia, vale a dire: perderebbe la sua condizione di pura potenza¹³³. La materia riceve le forme, eppure non può essere informata, «possiede la forma in modo da non possederla mai» (ἔχειν τὸ εἶδος ὡς μηδέποτε ἔχειν III, 6 [26], 13, 10-11). Questo paradosso esprime il carattere essenziale del mondo sensibile nel sistema plotiniano, cioè la sua «falsità» (ἡ ψευδὴς οὐσία V, 8 [31], 9, 43). La materia e la forma non costituiscono nel mondo sensibile un'unità; non sono, come

conosce, ma agisce soltanto». Cfr. L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: leur nature et leur rôle*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 8 (1999), pp. 87-108.

¹³⁰ Cfr. SVF I 102 [2]; II 1074; Cfr. anche R.E. WITT, *The plotinian Logos and its Stoics basis*, in «Classical Quarterly», 25 (1931), pp. 103-111. Cfr. anche II, 4 [12], 9-12, spec. 9, 5-12: la quantità (ἡ ποσότης) inerente alla grandezza è una forma (εἶδος) e un principio razionale (λόγος). Lo stesso si dice in II, 7 [37], 3, 4-11 per quanto riguarda la corporeità (ἡ σωματότης): εἶδος τι ἡ σωματότης καὶ λόγος τις; una forma e un principio razionale che, venendo nella materia, produce il corpo (ὅς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ).

¹³¹ Cfr. II, 4 [12], 5, 17-18. Ciò che entra (τὰ εἰσιόντα) ed esce (τὰ ἐξιόντα) nella e dalla materia è – secondo l'espressione platonica di *Tim.* 50c 4-5 – «un'imitazione degli esseri» (τῶν ὄντων μιμήματα), III, 6 [26], 11, 2-3. Immagini degli esseri sono la forma, la grandezza e, in generale, ogni determinazione dei corpi: «Il datore della forma (*scil.* l'anima, cfr. IV, 7 [2], 2, 22-25) le darà una forma che è diversa dalla materia, e <le darà anche> grandezza e ogni cosa, come ricavandole dagli esseri» (καὶ ὁ μορφήν διδοὺς δώσει καὶ μορφήν ἄλλην οὔσαν παρ' αὐτὴν καὶ μέγεθος καὶ πάντα ἐκ τῶν ὄντων οἷον προσφέρων II, 4 [12], 8, 14-16). A I. 16 accogliamo la variante stampata in H.-S. *maior* al posto di *προσφέρων* di H.-S. *min*. Cfr. anche III, 2 [47], 1, 22-26.

¹³² Cfr. i cap. 10-14 del trattato *Sull'impassibilità degli incorporei* III, 6 [26], spec. 13, 29-31.

¹³³ Cfr. II, 4 [12], 15-16; II, 5 [25], 5; III, 6 [26], 10-14.

in quello intelligibile, un'unica natura (ἄμφω δὲ μία φύσις II, 5 [25], 3, 17-18)¹³⁴. La materia è incapace di aderire saldamente (κολλᾶσθαι ἀδυνατοῦν III, 6 [26], 14, 23) alla forma, la quale scivola da essa come da una natura estranea (ἀπολισθάνει οὖν ὥς ἂν ἀπὸ φύσεως ἀλλοτρίας 14, 24). Il mondo corporeo, in quanto è costituito di materia, è mendace¹³⁵.

Nel suo trattato tredicesimo in ordine cronologico, III, 9 [13], Plotino afferma che *l'anima parziale* (ἡ μερική 3, 7) produce come immagine di sé (ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς) un'immagine totalmente indeterminata e oscura (τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν), vale a dire la materia¹³⁶, e che, guardando nuovamente quest'immagine con un secondo slancio, l'anima le dà forma (πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε), 3, 7-16. A cosa si riferisce precisamente Plotino con «anima parziale» e come avviene questo «secondo slancio»? Per cominciare a rispondere a questa domanda, dobbiamo accostare i passi di due scritti cronologicamente vicini, l'undicesimo, V, 2 [11], *Sulla nascita e l'ordine delle cose che sono dopo l'Uno*, e il quindicesimo, III, 4 [15], *Sul demone che ci ha avuti in sorte*.

Nel più tardo dei due (*Sul demone...*), Plotino afferma:

¹³⁴ Cfr. II, 5 [25], 2-5. Un'analisi dettagliata della dottrina plotiniana della materia intelligibile si ha in E. VARESSIS, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart-Leipzig 1996, spec. pp. 188-301.

¹³⁵ La materia mente (ψεύδεται) in ciò che annuncia (ἐπαγγέλλεται), III, 6 [26], 7, 21. Le cose che sembrano generarsi in essa sono scherzi (τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια 7, 23-24), immagini nell'immagine (εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ 7, 24), un qualcosa di non vero che entra in qualcosa di non vero (τὸ εἰσιδὼν [...] ὅν [...] εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές 13, 31-32). Il colore, la grandezza e tutte le qualità che costituiscono il corpo, «si manifestano perché provengono da lassù, ma mentono, perché ciò in cui si manifestano non è» (φαίνεται μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, ψεύδεται δέ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται 17, 26-27). Sarebbe tuttavia un errore, secondo Plotino, biasimare (μέμψεσθαι) il mondo sensibile per il suo carattere menzognero (questa è una delle principali critiche che egli rivolge agli gnostici nel trattato II, 9 [33], cfr. spec. 13). Il mondo sensibile è soltanto un'immagine del mondo intelligibile (εἰκὼν ἐκείνου II, 9 [33], 4, 25-26) – e per la precisione: la sua più bella immagine (καλλίῳν εἰκὼν ἐκείνου 4, 26) – e sbaglia chi pretende che sia identico al modello, privo di male e di imperfezioni, 4, 22-31; V, 8 [31], 8, 15-23.

¹³⁶ Cfr. *supra* n. 124.

L'anima, muovendosi, genera e la sensazione che è nell'ipostasi, e la natura, e fino alle piante [...] e quando si trova nelle piante [...] crea qualcosa del tutto diverso da essa [...], <un qualcosa> che è indeterminazione totale [...], <un qualcosa> che una volta portato a perfezione diventa corpo, assumendo la forma conveniente al suo essere in potenza, ricettacolo per il principio che lo ha generato e allevato¹³⁷.

Questo passo, decisamente oscuro, diventa comprensibile sulla base del trattato di poco precedente, *Sulla nascita...*:

Essa (*scil.* l'anima), però, non produce restando immobile, ma *messasi in movimento* genera un'immagine. Guardando lassù, alla sua origine, ne è riempita, ma poi, passando ad un altro movimento, opposto, *genera* come propria immagine *la sensazione e la natura* nelle piante. Nulla, però, è separato o reciso da ciò che lo precede. Perciò sembra che anche l'anima in alto *giunga fino alle piante*; in effetti in qualche modo vi giunge, in quanto ciò che è nelle piante le appartiene¹³⁸.

Considerano insieme i due passi, ne emerge che «la sensazione che è nell'ipostasi e la natura», menzionate in III, 4 [15], sono un'immagine (εἶδωλον) dell'anima, e che la parte di questa immagine che si trova nelle piante, cioè la natura, genera a sua volta un'immagine indeterminata che in seguito diventa corpo¹³⁹.

¹³⁷ III, 4 [15], 1, 2-16: ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἰσθῆσιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν [...] ὅταν δὲ ἐν φυτοῖς γένηται [...] γεννᾷ πάντα ἕτερον αὐτῆς [...] ἀοριστίαν εἶναι παντελῆ [...] τελειούμενον δὲ γίνεται σῶμα μορφὴν λαβὼν τὴν τῇ δυνάμει πρόσφορον, ὑποδοχὴν τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος.

¹³⁸ V, 2 [11], 1, 18-24: ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ *κινηθεῖσα* ἐγέννα εἶδωλον. ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν *γεννᾷ* εἶδωλον αὐτῆς *αἰσθῆσιν καὶ φύσιν* τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς. οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρηται οὐδ' ἀποτέμνεται. διὸ καὶ δοκεῖ καὶ ἡ ἄνω ψυχὴ *μέχρι φυτῶν* φθάνειν. τρόπον γάρ τινα φθάνει, ὅτι αὐτῆς τὸ ἐν φυτοῖς. Abbiamo evidenziato in corsivo i termini che si ripetono in entrambi i passi.

¹³⁹ Se volessimo integrare il testo di III, 4 [15] con quello di V, 2 [11] al fine di renderlo più chiaro, potremmo scrivere: «L'anima [...] genera e la sensazione che è nell'ipostasi e la natura <che è nelle

Ora, è possibile identificare l'anima parziale di III, 9 [13] con la natura di V, 2 [11] e III, 4 [15]? In base al testo che risulta dalla lettura dei due brani ora esaminati, sembrerebbe di sì. Tanto l'anima parziale quanto la natura generano e informano la materia¹⁴⁰.

Ma questa identificazione può essere suffragata anche da altri passi, che, in aggiunta, hanno il pregio di gettare luce sul «secondo slancio» con cui l'anima dà forma all'indeterminato. Diciamo innanzitutto che la natura (ἡ φύσις), come si legge in più luoghi delle *Enneadi*, è per Plotino *un'immagine dell'anima che produce i corpi*¹⁴¹. In uno degli ultimi trattati scritti da Plotino II, 3 [52] quest'idea è espressa nei termini seguenti:

Bisogna che l'anima dell'universo contempi gli esseri migliori, aspirando sempre alla natura intelligibile e al dio; essa ne è piena, e quando ne è riempita e come ricolma, viene fuori da lei un'immagine, ed il suo limite estremo è questo *principio produttore* verso il basso. Esso è dunque *l'ultimo produttore*. Sopra di lui v'è la parte dell'anima che dapprima si è riempita dell'intelligibile¹⁴².

piante>, e <perciò sembra giungere> fino alle piante [...] e quando <la natura> si trova nelle piante [...] crea qualcosa del tutto diverso da essa, ecc.» (ἡ ψυχὴ [...] γεννᾷ καὶ αἴσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν <τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς> καὶ <διὸ δοκεῖ φθάνειν> μέχρι φυτῶν [...] ὅταν <ἡ φύσις> δὲ ἐν φυτοῖς γένηται [...] γεννᾷ πάντα ἕτερον αὐτῆς, κτλ.).

¹⁴⁰ Per questa identificazione, cfr. D. O'BRIEN, *Plotinus on the Origin of Matter*, Napoli 1991, spec. pp. 15-25.

¹⁴¹ La natura (φύσις), che è l'ultima parte dell'anima (ψυχῆς ἔσχατον) e ha in sé l'ultimo irraggiamento del principio razionale (ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον), dà (διδούσα) ciò che ha (ὃ ἔχει) al corporeo e al materiale (τῷ σωματικῷ καὶ ὕλικῷ), IV, 4 [28], 13, 2-9; cfr. anche 14, 1-13; III, 8 [30], 2, 19-34; 3, 1-23. Cfr. anche L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, cit.; J.M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, trad. it. di P. Graffigna, *Plotino. La via verso la realtà*, Genova 1995, pp. 124-146, spec. 140-141. Cfr. anche i titoli in *Bibliografia B. 6*.

¹⁴² II, 3 [52], 18, 9-16: δεῖ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστουμένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἵνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς

La natura è «l'ultimo produttore» (ὁ ποιητὴς ἔσχατος) dell'universo. Nel secondo capitolo del trattato III, 8 [30] *Sulla natura, la contemplazione e l'Uno*, Plotino afferma che essa (ἡ φύσις), che è un principio razionale (ὁ λόγος), produce (ποιεῖ) quale sua creatura (γέννημα αὐτοῦ) un altro principio razionale che dà qualcosa al sostrato (λόγον ἄλλον [...] δόντα μὲν τι τῷ ὑποκειμένῳ); ma questo principio razionale prodotto dalla natura, che è quello che si mostra nella forma sensibile dei corpi (ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὁρωμένην), è ultimo (ἔσχατος) e morto (νεκρός), in quanto non è più capace di produrre a sua volta un altro principio razionale (οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον), III, 8 [30], 2, 29-32.

La natura produce la forma dei corpi, e dato che la forma è l'ultimo prodotto razionale, la natura viene detta l'«ultimo produttore». La forma dei corpi, infatti, è diversa dai principi razionali che costituiscono la natura¹⁴³. Mentre in essa si trovano gli ultimi esemplari dell'intelligibile, ciò che la natura produce è già *un'imitazione* degli esseri¹⁴⁴.

τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος. ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ. Notiamo che in questo passo si afferma che *l'immagine dell'anima* deriva dall'anima del tutto (τοῦ παντός), mentre in quello citato precedentemente (III, 9 [13], *Sulla nascita...*) si dice che le anime – da identificare con l'anima parziale, e, secondo quanto abbiamo argomentato, anche con *l'immagine dell'anima* – provengono dall'anima totale (ἡ πᾶσα ψυχή). Che non sussista una contraddizione tra queste due asserzioni, emerge con chiarezza dalla lettura del trattato IV, 9 [8] *Se tutte le anime sono un'anima sola*. Cfr. al riguardo H.J. BLUMENTHAL, *Soul, world-soul and individual soul in Plotinus*, in *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 55-63.

¹⁴³ Cfr. IV, 4, [28], 14, 8-10: τὴν μὲν γὰρ μορφήν, ἣν δίδωσι τῷ πλασθέντι, ἕτερον εἶδος θετέον παρ' αὐτὴν τὴν φύσιν, «Infatti la forma donata a ciò che è stato modellato deve essere considerata come un'altra forma distinta dalla natura stessa»; I, 8 [51], 8, 13-16: τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη οὐ ταῦτά ἐστιν, ἅπερ ἦν, εἰ ἐφ' αὐτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἐνυλοὶ φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκείνης ἀναπλησθέντες, «Le forme nella materia non sono le stesse quali sarebbero se esistessero in se stesse, ma sono principi razionali nella materia, che si corrompono dentro la materia e sono contagiati dalla sua natura».

¹⁴⁴ Cfr. IV, 4, 13, 20-22: ἐν ᾗ ἴσταται τὰ ὄντα, ἣ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ. ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα, «In essa (*scil.* la natura)

L'«anima parziale» che in III, 9 [13] dà forma ai corpi con un «secondo slancio» va identificata pertanto con la natura che fornisce all'indeterminato l'ultimo principio razionale. La materia riceve il suo carattere corporeo dall'immagine dell'anima che si trova nelle piante.

Vediamo così anche il modo in cui il corpo *partecipa* dell'anima. Esso è modellato secondo un'immagine della sua ragione e della sua vita¹⁴⁵. Perciò si deve dire che il corpo, anche se inanimato e privo di vita, possiede, nella forma donata dall'anima, una sorta di «vita nascosta»:

Infatti così dice il ragionamento: diversi <esseri> vivono diversamente nell'universo. Soltanto noi diciamo privo di vita ciò che ai nostri sensi non sembra muoversi da solo. Ma ciascuna cosa che è, possiede una vita nascosta, e ciò che percepiamo come vivente, è composto <di elementi> che non percepiamo <come tali> e che sono nondimeno viventi; <elementi> che apportano poteri meravigliosi alla vita di tale vivente¹⁴⁶.

La forma dei corpi sensibili, in virtù della quale la materia si costituisce come «corpo», è, possiamo dire, *la «prima traccia» della natura*. Per mezzo di essa l'anima plasma i corpi e comunica a tutti, incluso *a quelli che sembrano partecipare soltanto dell'essere*, una traccia della sua ragione e della sua vita.

terminano gli esseri, o piuttosto prima di essa, e sono questi gli ultimi degli intelligibili; ciò che segue, infatti, sono già imitazioni».

¹⁴⁵ Cfr. IV, 3 [27], 10, 38-41: ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἰδωλον οὗ ἔχει - καὶ γὰρ καὶ εἰδωλον ζῶης, ὅσον δίδωσι τῷ σώματι - καὶ μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει, «<L'anima> vivendo nella ragione, dona al corpo un principio razionale, <che è> un'immagine di ciò che possiede – e infatti è anche un'immagine della vita, quanto dona al corpo –, e <dona anche> le forme dei corpi, delle quali possiede i principi razionali». Il rapporto dell'anima con la natura corporea priva di vita è un caso specifico.

¹⁴⁶ IV, 4 [28], 36, 16-21: οὕτως γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὄλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν· τὸ δὲ ἐστὶν ἕκαστον ζῶν λανθάνον, καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστάς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῶν παρεχομένων. Del tutto in linea con questo pensiero in IV, 7 [2], 9, 23-24, la pietra e il legno sono opposti al vero vivente come qualcosa di morto, vale a dire, in quanto vengono percepiti come tali, cfr. anche IV, 4 [28], 27, 5-11.

III. 2. I «composti» che partecipano della vita: le piante (2), gli animali (3) e l'uomo (4). La «seconda traccia» dell'anima

L'intero universo è *animato* (ἔμψυχος IV, 3 [27] 9, 34). Dall'azione plasmatrice dell'anima, esso riceve la forma che lo costituisce e una traccia della sua vita. Questo, però, non è l'unico modo in cui l'anima si concede al corpo. Oltre alla traccia che comunica alla materia i principi razionali, ve n'è un'altra che, a differenza della prima, può essere accolta soltanto da certi corpi e in certe condizioni¹⁴⁷. Questa traccia dell'anima, che viene ad aggiungersi alla «prima», noi la chiameremo «seconda», e intenderemo con essa quella «specie di ombra dell'anima» (οἷον σκιὰ ψυχῆς IV, 4 [28], 18, 7) che contraddistingue il corpo delle piante e degli animali in un mondo sensibile percepito altrimenti come inanimato (pur non essendo in realtà tale).

Una delle specificità di questo corpo – afferma Plotino – è la capacità di provare piacere e dolore¹⁴⁸. Il possesso della «seconda» traccia (ἵχνος IV, 4 [28], 18, 30) lo colloca in mezzo tra la condizione dei corpi privi di vita e quella dell'anima. Esso diventa ora un essere a metà tra *ciò che era* e *ciò che non è riuscito ad avere* (ἐν μεταξὺ γενόμενον τοῦ τε ὃ ἦν καὶ τοῦ ὃ μὴ ἐδυνήθη ἔχειν 18, 31-32). Esso oscilla tra il basso e l'alto (κάτω τε οὖν καὶ ἄνω αἰωρούμενον 18, 34), vale a dire, tra ciò che è semplicemente corpo e l'anima che si dona in quella traccia¹⁴⁹, e in questo stato, esso «annuncia il proprio dolore quando è portato verso

¹⁴⁷ Cfr. VI, 4 [22], 15, 1-18; IV, 3 [27], 8, 58-59; 11, 1-8; IV, 4 [28], 29, 1-7.

¹⁴⁸ Cfr. IV, 4, [28], 18, 6-9: ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν, «Il corpo dell'animale e della pianta esiste possedendo una specie di ombra dell'anima, e il soffrire e godere dei piaceri del corpo riguarda quel determinato corpo».

¹⁴⁹ L'identificazione di «ciò che era» (ὃ ἦν 18, 31) con «ciò che è semplicemente corpo», quindi dotato unicamente di forma (= «prima traccia»), e di «ciò che non è riuscito ad avere» (ὃ μὴ ἐδυνήθη ἔχειν 18, 32) con «la natura» intesa come immagine dell'anima, è suggerita dal fatto che, quanto detto in questo capitolo, è con molta verisimiglianza una risposta alla questione sollevata

il basso; il desiderio di comunione, invece, quando si dirige verso l'alto»¹⁵⁰. Il corpo dotato della «seconda traccia» diviene così un essere che, senza partecipare dell'impassibilità di cui gode l'anima, ha nondimeno abbandonato la condizione di corpo «inanimato» in cui le parti si modificano senza comunicarsi l'alterazione le une alle altre; diviene cioè un corpo che, proprio per la sua natura intermedia (μεταξύ), si trova ad avere la capacità di provare affezioni (παθεῖν):

Bisogna infatti dire che simili affezioni (*scil.* i piaceri e dei dolori) non appartengono assolutamente all'anima, ma ad un corpo determinato e a qualcosa di comune e di composto. Infatti una cosa, se è una, basta per così dire a se stessa. Un corpo per sé solo, per esempio, non essendo animato, cosa patirebbe? Se venisse diviso, non subirebbe la divisione esso stesso, ma l'unità che è in lui. L'anima sola, d'altra parte, neppure questo (*scil.* essere divisa) <patisce>, ma in quella condizione sfugge ogni cosa¹⁵¹.

quattro capitoli addietro nei termini seguenti: «Infatti la forma donata a ciò che è stato modellato deve essere considerata come un'altra forma distinta dalla natura stessa. Ma se <le piante e gli animali (cfr. lin. 2 di questo capitolo)> abbiano qualcosa d'altro oltre a questo (*scil.* la forma), intermedio, per così dire, tra questo (*scil.* la forma) e la natura stessa, è da ricercare» (τὴν μὲν γὰρ μορφήν, ἣν δίδωσι τῷ πλασθέντι, ἕτερον εἶδος θετέον παρ' αὐτὴν τὴν φύσιν. Εἰ δέ τι ἄλλο παρὰ τοῦτο ἔχει, ὃ ἐστὶν οἷον μεταξύ τούτου καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως, ζητητέον), IV, 4, [28], 14, 8-11.

¹⁵⁰ IV, 4 [28], 18, 34-36: φερόμενον μὲν κάτω ἀπήγγειλε τὴν αὐτοῦ ἀλγηδόνα, πρὸς δὲ τὸν ἄνω τὴν ἔφεσιν τῆς κοινωνίας. Le poche indicazioni sul fenomeno del piacere e del dolore nelle *Enneadi* (cfr. IV, 4 [28], 18-20) non permettono una determinazione più chiara della loro natura. In base a queste, possiamo soltanto affermare – per essere cauti – che il dolore *sembra* essere una modificazione che riduce la capacità del corpo vegetale o animale di ricevere quella «specie di ombra dell'anima», mentre il piacere, al contrario, sembra essere una modificazione che lo rende più adatto ad accoglierla. In termini simili si esprime H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 59-60.

¹⁵¹ IV, 4 [28], 18, 19-25: χρή γὰρ τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα μὴ ψυχῆς ὅλως εἶναι λέγειν, ἀλλὰ σώματος τοιοῦδε καὶ τινος κοινού καὶ συναμφοτέρου. ὅταν γὰρ ἔν τι ᾗ, αὐτῷ οἷον αὐταρκές ἐστὶν. οἷον σῶμα μόνον τί ἂν πάθοι ἄψυχον ὄν; διαιρούμενόν τε γὰρ οὐκ αὐτό, ἀλλ' ἢ ἐν αὐτῷ ἔνωσις. ψυχὴ τε μόνη οὐδὲ τοῦτο, καὶ οὕτως ἔχουσα ἐκφεύγει πᾶν.

Il corpo vegetale e animale, invece, in possesso dell'ombra dell'anima, è capace di provare dolore (ἀλγεῖν),

e dico “quello ha provato dolore” <intendendo> “ha patito”; come quando in un'operazione chirurgica un corpo subisce un taglio: la divisione <ha luogo> nella massa, ma il dolore <che ha luogo> nella massa si ha in quanto non si tratta di sola massa, bensì una massa determinata¹⁵².

Ma qui è necessario fare una distinzione: la pianta, a differenza dell'animale, non possiede *sensazione* di questo dolore¹⁵³. La sensazione è, appunto, una funzione dell'anima sensitiva, mentre la pianta è in grado di accogliere unicamente la «seconda traccia», che coincide con il φυτικόν¹⁵⁴. La pianta prova dolore (ἀλγεῖν) senza sentirlo. Questa espressione può certo suonare insolita, ma il suo carattere aporetico viene meno se teniamo presente la distinzione tra *affezione del corpo* e *sensazione* esposta *supra* a pp. 40-42. Prova dolore (ἀλγεῖ) – afferma Plotino – soltanto *ciò che patisce* (τὸ πεπονθός); la sensazione successiva (τὸ ἐφεξῆς αἰσθήσεως), invece, *non deve essere detta dolore, ma conoscenza del dolore* (τὴν αἰσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γινῶσιν ὀδύνης), IV, 4 [28], 19, 22-27:

¹⁵² IV, 4 [28], 19, 7-11: λέγω δὲ τὸ «ἡλγύνθη» τὸ «πέπονθεν ἐκεῖνο»· οἷον ἐν τῇ τομῇ τεμνομένου τοῦ σώματος ἢ μὲν διαίρεσις κατὰ τὸν ὄγκον, ἢ δ' ἀγανάκτησις κατὰ τὸν ὄγκον τῷ μὴ μόνον ὄγκον, ἀλλὰ καὶ τοιόνδε ὄγκον εἶναι.

¹⁵³ Cfr. IV, 4 [28], 22, 33-34: τὰ φυτὰ [...] οὐκ αἰσθάνεται. L. BRISSON nota nella sua traduzione, *ad loc.*, come questa concezione, che riproduce la posizione aristotelica, cfr. *De anim.*, III 13, 435b 1, ed. di W.D. Ross, Oxford 1961, differisca da quella platonica espressa in *Tim.*, 76e 7-77c 5.

¹⁵⁴ Così è detta in genere la traccia di anima che si trova nelle piante, cfr. J.H. SLEEMAN, G. POLLET, *Lexicum plotinianum*, cit., s. v. φυτικός, coll. 1099-1100, anche se, come nota H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 27, e come noi abbiamo potuto osservare a pp. 50-51, a volte si trova φύσις in un senso equivalente.

L'affezione è là (*scil.* nel corpo in cui si trova l'ombra dell'anima), ma la conoscenza appartiene all'anima sensibile che sente nella vicinanza <del corpo>¹⁵⁵.

Un altro carattere specifico del corpo delle piante e degli animali, insieme alla capacità di provare piacere e dolore, è quello di avere desideri, appetiti e impulsi:

Infatti non è al corpo, in qualsiasi condizione si trovi, <che deve essere attribuita> l'origine dell'appetito e dell'impulso, né all'anima per se stessa <deve essere attribuita> la ricerca dell'amaro o del dolce; piuttosto a ciò che è corpo e però non vuole essere soltanto corpo, ma ha acquisito movimenti – più di quella (*scil.* l'anima) – e per via di questa acquisizione è costretto a volgersi in molte direzioni: perciò in uno stato <ha desiderio> dell'amaro, in un altro del dolce, e <desidera> inoltre essere raffreddato o riscaldato, mentre non gli importerebbe nulla se fosse una natura sola¹⁵⁶.

E anche qui, come già nel caso del dolore, si deve distinguere per quanto riguarda il desiderio tra ciò che accade a livello del corpo e quel che viene attuato dall'anima sensitiva, che le piante non posseggono: il desiderio nasce in un corpo che non vuol essere soltanto corpo, mentre la sensazione apprende (μαθοῦσα) un'immagine (φαντασία) di ciò che è stato desiderato da quello¹⁵⁷.

¹⁵⁵ IV, 4 [28], 19, 4-6: ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης.

¹⁵⁶ IV, 4 [28], 20, 3-10: οὔτε γὰρ τῷ ὁπωσοῦν ἔχοντι σῶματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας, οὔτε τῇ ψυχῇ αὐτῇ ἀλμυρῶν ἢ γλυκέων ζήτησιν, ἀλλὰ ὃ σῶμα μέν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ κινήσεις ἐκτίσαστο πλέον ἢ αὐτή, καὶ ἐπὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐπίκτησιν ἠνάγκασται τρέπεσθαι. διὸ οὕτως μὲν ἔχον ἀλμυρῶν, οὕτως δὲ γλυκέων, καὶ ὑγραίνεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, οὐδὲν αὐτῷ μελήσαν, εἰ μόνον ἦν. I movimenti in più che il corpo dotato della «seconda traccia» ha acquisito rispetto all'anima, sono appunto le affezioni.

¹⁵⁷ Cfr. IV, 4, [28], 20, 10-20. È vero che in questo passo Plotino inserisce tra il corpo dotato della «seconda traccia» e l'anima sensitiva un terzo elemento, vale a dire: «l'anima che chiamiamo natura e dà la traccia» (ἡ ψυχὴ [...] ἣν δὲ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἔχνος 20, 15-16), e che egli attribuisce a quest'anima il compito di correggere e di ricondurre a sé, come una madre, il desiderio del corpo affetto, 20, 28-33. Ma noi siamo dell'avviso che la distinzione tra corpo dotato di

Se poi le piante mancassero di qualcuna di queste affezioni, ciò non sarà dovuto ad un difetto della «seconda traccia» dell'anima, bensì alla loro conformazione corporea. La fonte del desiderio corporeo, per esempio, si trova nel fegato¹⁵⁸; e riguardo all'impeto, Plotino sostiene:

Che gli alberi non esprimano alcun impeto pur avendo il *phytikón* non deve meravigliarci, poiché non hanno né sangue né bile. Se questi fossero presenti, mancando la sensazione, si produrrebbe soltanto un ribollimento e una specie di irritazione, mentre se fosse presente la sensazione la pianta si lancerebbe già contro la causa dell'offesa, come per respingerla¹⁵⁹.

III. 3. I «composti» inclusi nel sentire: gli animali (3) e gli uomini (4). L'anima sensitiva

Abbiamo visto che la sensazione si distingue in due momenti costitutivi: l'affezione del corpo e la conoscenza dell'anima. Ciò che v'è di intelligibile nel piacere e dolore del primo, nel suo desiderio e nella sua ripugnanza, viene appreso dall'anima che chiamiamo sensitiva. Ora dobbiamo cercare di comprendere meglio questa dinamica.

phytikón da un lato, e *physis* dall'altro, non debba essere presa in modo troppo rigido, giacché l'intenzione di Plotino, come egli stesso riconosce, 20, 20-33, è quella di distinguere l'anima che chiamiamo natura dal singolo corpo in possesso del *phytikón* al fine di mostrare che *il desiderio* nasce nel corpo, e non nell'anima. Per una discussione del brano, cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 61-63.

¹⁵⁸ Cfr. IV, 4 [28], 28, 15-18.

¹⁵⁹ IV, 4 [28], 28, 59-64: τὸ δὲ τὰ δένδρα μὴ ἔχειν θυμὸν καίπερ τὸ φυτικὸν ἔχοντα οὐ δεῖ θαυμάζειν· ἐπεὶ οὐδ' αἷματος οὐδὲ χολῆς αὐτοῖς μέτεστιν. ἐγγενομένων μὲν γὰρ τούτων ἄνευ αἰσθήσεως ζέσις ἂν ἐγένετο μόνον καὶ οἷον ἀγανάκτησις, αἰσθήσεως δὲ ἐγγενομένης καὶ πρὸς τὸ ἀδικοῦν ἂν ἦδη, ὥστε καὶ ἀμύνεσθαι, ὁρμή.

A questo fine, sarà di grande utilità esaminare le considerazioni che Plotino dedica alla percezione degli oggetti sensibili.

L'anima pura, egli afferma, non è capace di conoscere i *sensibilia*. Se essa è sola e per se stessa (μόνη [...] καὶ ἐφ' ἑαυτῆς IV, 4 [28], 23, 4-5), non può apprendere il sensibile, dato che non possiede alcun mezzo con cui afferrarlo (οὐκ ἐχούσης ὅτῳ αὐτοῦ λάβοιτο 23, 15). Essa infatti non può essere affetta. Perciò abbisogna di un terzo elemento (τρίτον 23, 21) che funga da tramite tra l'oggetto esterno e se stessa. Questo termine di collegamento, capace e di condividere le affezioni con l'oggetto sensibile e di comunicare all'anima qualcosa di ciò che patisce, è il corpo dotato della «traccia della sensazione», il quale, osserva Plotino, non è uguale né a ciò che conosce (οὔτε ταῦτον [...] τῷ γινώσκοντι 23, 29-30) né a ciò che sarà conosciuto (οὔτε τῷ γνωσθησομένῳ 23, 30), bensì in grado di rendersi simile all'uno e all'altro (ἐκατέρῳ ὁμοιωθῆναι 23, 31):

A ciò che è esterno in quanto è capace di patire, a ciò che è interno in quanto la sua affezione è capace di diventare forma¹⁶⁰.

L'anima infatti è capace di cogliere dei *sensibilia* solo ciò che in essi si trova di intelligibile. La sensazione è, dice Plotino, «un atto di apprensione in cui <l'anima sensitiva> comprende la qualità congiunta ai corpi e prende un'immagine della loro forma»¹⁶¹. E questo è appunto ciò che il corpo dotato della «seconda traccia» comunica all'anima sensitiva. Esso «possiede un'affezione intermedia tra il sensibile e l'intelligibile, <simile ad> un medio proporzionale che in qualche modo congiunge gli estremi tra loro»¹⁶², in modo da trasmettere all'anima non già l'elemento sensibile, bensì *la forma dell'affezione patita*.

¹⁶⁰ IV, 4 [28], 23, 31-32: τῷ μὲν ἔξω διὰ τοῦ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω διὰ τοῦ τὸ πάθος αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι.

¹⁶¹ IV, 4 [28], 23, 1-4: τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστι [...] ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνεισῆς καὶ τὰ εἶδη αὐτῶν ἀποματτομένης.

¹⁶² IV, 4 [28], 23, 25-26: τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνάλογον, συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις.

Questo ordine di idee porta Plotino ad affermare, nel suo penultimo trattato, I, 1 [53], che la facoltà di sentire dell'anima (ἡ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις 7, 9) non è percettiva delle cose sensibili (οὐ τῶν αἰσθητῶν [...] ἀντιληπτική 7, 10-11), bensì delle impronte che si ingenerano nell'animale a causa della sensazione (τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῳ τύπων ἀντιληπτική 7, 10-11), le quali sono già intelligibili (νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα 7, 12), e che la sensazione esterna (ἡ αἴσθησις ἡ ἔξω 7, 12), cioè *la capacità del corpo di essere affetto ad opera degli oggetti sensibili*, è un'immagine (εἶδωλον 7, 12) della facoltà di sentire dell'anima, che è invece contemplazione impassibile delle sole forme (εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρία 7, 14)¹⁶³.

La sensazione *delle cose esterne*, dobbiamo constatare in base a queste osservazioni, non è una funzione dell'anima, bensì *del corpo dotato della «seconda traccia» dell'anima*¹⁶⁴.

¹⁶³ Il passo per esteso, 7, 9-14 suona: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον. νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὥς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἶδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν, «La facoltà percettiva dell'anima non deve essere percettiva delle cose sensibili, ma piuttosto delle impronte prodotte nell'animale dalla sensazione; queste infatti sono già intelligibili. Cosicché la sensazione esterna è un'immagine di tale percezione; e questa percezione, essendo più vera nella sua essenza, è contemplazione impassibile delle sole forme». Per una discussione della tesi espressa, cfr. E.K. EMILSSON, op. cit., pp. 114-125. La scelta di tradurre τὸ ζῳῳον a lin. 11 con «animale» piuttosto che con il generico «vivente» è dovuta al fatto che la parola si riferisce, in questo luogo, al solo corpo dotato di vita senziente, e non già alla pianta, né tanto meno all'inanimato dotato di una vita nascosta. Questa distinzione ci servirà da criterio ogni volta che ci decideremo per l'adozione dell'una o dell'altra traduzione.

¹⁶⁴ Non è questa, però, l'unica interpretazione che possiamo dare dei passi ora esaminati. Un altro modo di intendere quanto abbiamo detto è quello di porre *la sensazione delle cose esterne* come una «terza traccia» dell'anima accanto a quella che la natura dà alle piante e agli animali (= «seconda»). Le ragioni che possono rendere opportuna una tale distinzione sono, da un lato, l'affermazione di Plotino che la sensazione delle cose esterne è *un'immagine* (εἶδωλον I, 1 [53], 7, 12) della sensazione che consiste nella contemplazione delle sole forme, (un'affermazione che egli ribadisce nel capitolo successivo, 8, 18-23) e, dall'altro, la circostanza che le piante non possiedono sensazioni, IV, 4 [28], 22, 33-34. Questa lettura ha nondimeno contro di sé il fatto che *le piante provano piacere e dolore*, 18, 6-9, che ciò che manca in esse non è l'affezione del corpo (= primo

Una volta che il corpo dotato della «seconda traccia» ha trasformato le affezioni sensibili in forme intelligibili, la facoltà di sentire dell'anima (ἡ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις) le conosce: «A questo (*scil.* il corpo) <spetta> il patire, a questo (*scil.* l'anima), invece, il conoscere»¹⁶⁵. E l'anima conosce – aggiungiamo – in quanto rimane distinta e vicina al corpo, giacché, si è detto, questa apprensione consiste in una contemplazione impassibile delle sole forme (εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρία 7, 14)¹⁶⁶. Inoltre, abbiamo visto, la conoscenza di ciò che avviene nel corpo è detta in IV, 4 [28], 20, 14-17 un «apprendere l'immagine» (μαθοῦσα [...] τὴν φαντασίαν). Queste osservazioni, che non esauriscono di certo l'insieme delle determinazioni che caratterizzano *la sensazione* nelle *Enneadi*, ci mostrano nondimeno i momenti fondamentali secondo cui la dinamica si svolge: la facoltà di sentire dell'anima, che si trova accanto a «ciò che sente» - cioè il corpo affetto dai *sensibilia* –, è l'attività con cui l'anima *percepisce le immagini* che questo le comunica; funzione per la quale le si addice anche il nome di φανταστικόν, in quanto è la parte dell'anima a cui arrivano αἱ φαντασίαι, o per dirlo con le parole di Plotino: «Ciò in cui termina la sensazione <delle cose esterne>» (εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις), IV, 3 [27], 29, 25¹⁶⁷.

Un esempio di questo processo può essere la descrizione dell'ingenerarsi dell'ira in IV, 4 [28], 28, 35-43. Quando il corpo è affetto – riferisce Plotino – il sangue o la bile subito si agitano, e allora, una volta generatasi la sensazione, l'immagine dell'affezione *mette in contatto* l'anima con la disposizione del corpo determinato

elemento della sensazione), bensì la percezione (= secondo elemento), motivo per cui si può ribattere che le piante, *in quanto patiscono*, in certa misura *sentono*, anche se *non sono capaci di sentire per davvero*, dal momento che non possiedono la facoltà percettiva dell'anima che coglie l'immagine intelligibile prodotta dall'affezione. Da questa prospettiva, non v'è una differenza sostanziale tra la vista, l'olfatto, l'udito, ecc. degli animali e la sensibilità fotica e termica, ecc. delle piante, bensì soltanto una varietà di funzioni omogenee dovuta alla loro diversa conformazione corporea.

¹⁶⁵ IV, 4 [28], 23, 22-23: τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γινῶναι.

¹⁶⁶ Ciò è detto chiaramente nel passo già citato IV, 4 [28], 19, 4-6: ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ γινῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης, «L'affezione è là (*scil.* nel corpo), ma la conoscenza appartiene all'anima sensibile che sente nella vicinanza <del corpo>».

¹⁶⁷ Cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 42-43.

(αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν κοινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθέσει), cosicché l'anima si slancia contro chi provocò il dolore.

Tuttavia, dobbiamo notare, l'anima non conosce *tutte* le affezioni del corpo a cui si è legata. Non tutto quel che il corpo sente è percepito dall'anima:

Le affezioni sono nei corpi, mentre alle anime in contatto <con essi> appartengono le conoscenze delle affezioni più forti; in caso contrario, <le anime> non conoscono¹⁶⁸.

L'anima conosce solo una parte delle affezioni. E in quel caso, quando l'anima le percepisce, le affezioni del corpo trasformate in immagini *diventano coscienti*¹⁶⁹. Ciò che è completamente privo di interesse o del tutto accidentale, invece, pur producendo un'affezione nel corpo, non dà coscienza (οὐ δίδωσι συναίσθησιν IV, 4 [28], 8, 19-20)¹⁷⁰. Solo l'affezione di una certa intensità arriva fino all'anima (φθάνει τὸ πάθος μεῖζον ὃν μέχρι ψυχῆς 24, 6)¹⁷¹. Il *phantastikón*, la facoltà di percepire le immagini, inoltre, conserva il ricordo delle sensazioni corporali che non sono più presenti. Essa non solo accoglie le immagini

¹⁶⁸ III, 6 [26], 19, 12-14: τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς σώμασι, ταῖς δὲ ψυχαῖς αἱ γνώσεις συνημμέναις τῶν σφοδρότερων. εἰ δὲ μή, οὐ γινώσκουσιν.

¹⁶⁹ Cfr. H.-R. SCHWYZER, «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin, cit., p. 367: «Γινῶσις bedeutet hier Erkenntnis der πάθη, und dies wiederum heisst, dass der Seele diese πάθη bewusst werden»; cfr. anche H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 42; F.M. SCHROEDER, *Synousia, Synaisthesis, Synesis*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.1, Berlin 1987, pp. 677-699. Per un esame ad ampio spettro della coscienza nella filosofia di Plotino, cfr. P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1 (1980), pp. 243-266; spec. pp. 248-249, dove lo studioso nota che l'idea di «coscienza» in Plotino è in gran misura influenzata dalla teoria aristotelica del «senso comune», per cui essa è «une perception de la perception, un sentir du sentir».

¹⁷⁰ Συναίσθησις – nota H.-R. SCHWYZER nello studio dedicato ai diversi termini con cui Plotino si riferisce al vasto campo ricoperto dal polisemantico termine moderno «coscienza» («Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin, cit., p. 363) – è utilizzata per indicare «das Bewusstwerden einer Wahrnehmungen».

¹⁷¹ Cfr. anche IV, 9 [8], 2, 13-21.

che il corpo le trasmette, ma anche le custodisce, dando luogo al fenomeno della memoria:

Nulla impedisce che, per la parte che ricorderà, l'oggetto della sensazione sia un'immagine, e che alla facoltà immaginativa, distinta <dalla sensazione delle cose esterne>, spettino la memoria e la conservazione dell'immagine; in essa (*scil.* la facoltà immaginativa) termina la sensazione, e ad essa è presente l'oggetto della visione quando non v'è più la visione¹⁷².

Ora, prima di andare oltre, ribadiamo un importante risultato dell'indagine sull'anima sensitiva appena condotta: la facoltà di sentire dell'anima (ἡ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις), che possiamo anche chiamare *phantastikón* oppure «facoltà di percepire le immagini che provengono dalle affezioni corporali», è *il luogo dove le affezioni del corpo diventano coscienti*. Cosa significhi ciò di preciso lo vedremo in seguito.

III. 4. I «composti» che hanno la ragione: gli uomini (4). L'anima individuale

Se abbandoniamo ora la sfera della pura animalità e cerchiamo il carattere specifico dell'umano, troviamo che il *phantastikón* svolge anche qui un ruolo fondamentale. La differenza, però, rispetto a quanto avviene nel composto vivente dotato di anima sensitiva, è che in questo caso l'attività del *phantastikón* non consiste – come abbiamo visto nell'analisi della sensazione – nella sola apprensione delle impronte che si producono nell'animale e che provengono dalle cose sensibili (τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳῷ τύπων I, 1 [53], 7, 10-11), bensì anche *nell'apprensione della ragione che segue il pensiero* (τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἢ παραδοχῇ IV, 3 [27], 30, 6-7)¹⁷³:

¹⁷² IV, 3 [27], 29, 22-26: οὐδὲν κωλύσει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἰσθημα φάντασμα εἶναι, καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλω ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν· τοῦτο γάρ ἐστιν, εἰς ὃ λήγει ἡ αἰσθησις, καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὄραμα.

¹⁷³ Il verbo παρακολουθέω, che abbiamo tradotto con «seguire» e in senso concreto significa «andare dietro», ha anche il valore di «notare», «comprendere». Nella Stoa esso è usato come

Il pensiero infatti è privo di parti; e in quanto non è ancora – per così dire – proceduto verso l'esterno, resta all'interno e ci sfugge; *ma la ragione, dispiegando e portando dal pensiero verso la facoltà immaginativa, mostra il pensiero come in uno specchio, e così <avviene> la sua apprensione*, la sua permanenza e il suo ricordo¹⁷⁴.

Il *phantastikón* dell'uomo, diversamente da quello semplicemente animale¹⁷⁵, percepisce anche le ragioni che derivano dal pensiero. Esso riceve, oltre alle forme degli oggetti sensibili, anche le forme degli intelligibili. La facoltà di sentire dell'anima umana accoglie pertanto due diverse specie di νοητά: 1) dal corpo dotato della «seconda traccia», esso apprende le forme intelligibili delle affezioni corporee prodotte dagli oggetti sensibili; 2) dall'Intelletto¹⁷⁶, esso recepisce le forme intelligibili degli esseri veri, ossia gli intelligibili stessi.

Ma anche qui, come per l'apprensione dei *sensibilia*, è necessaria una trasformazione affinché il *phantastikón* sia in grado di afferrarli. Il pensiero dell'Intelletto è un atto unico, fuori dal tempo e privo di parti, che avviene nella simultaneità dell'istante e senza svolgimento¹⁷⁷. L'anima umana è incapace di cogliere i νοητά così come si trovano nella seconda ipostasi. Perciò ha bisogno che

sinonimo di μανθάνω e assume la funzione di un termine tecnico. Epitteto è il primo ad adoperarlo con il pronome riflessivo nel senso di «diventare coscienti», cfr. H.-R. SCHWYZER, «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin, cit., pp. 369-370.

¹⁷⁴ IV, 3 [27], 30, 7-11: τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὃν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικόν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη.

¹⁷⁵ Cfr. V, 2 [11], 2, 7-8; I, 1 [53], 11, 10-12.

¹⁷⁶ Seguiamo l'UTET nel tradurre νοῦς con «intelletto». Alcune delle ragioni che rendono inappropriata la traduzione del termine νοῦς con «spirito» sono esaminate da G. REALE nel saggio introduttivo alla traduzione di G. Faggin, PLOTINO, *Enneadi*, Milano 1992. Per distinguere il νοῦς inteso come ipostasi, dal νοῦς inteso come facoltà dell'anima individuale, abbiamo scritto il primo con maiuscola, seguendo l'uso imperante nella letteratura moderna.

¹⁷⁷ Per i passi che caratterizzano l'atto noetico della seconda ipostasi in Plotino, cfr. Cfr. W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, cit., §§ 24-35.

essi vengano *articolati e resi discorsivi*, e questa è la funzione della *ragione*. Come abbiamo letto nel passo appena citato: «La ragione, dispiegando e portando dal pensiero verso la facoltà immaginativa, mostra il pensiero come in uno specchio, e così <avviene> la sua apprensione». I λόγοι comunicano all'anima il pensiero dell'Intelletto in modo frammentario e diviso, cosicché essa può pensarli uno alla volta e porli in relazione¹⁷⁸.

Qui, nel *phantastikón*, il pensiero reso discorsivo *viene percepito*. Come già per l'apprensione delle immagini delle affezioni corporee, Plotino indica tale attività con la parola αἴσθησις e affini¹⁷⁹. In modo analogo, dobbiamo intendere anche qui

¹⁷⁸ Citiamo tre passi che esprimono in modo chiaro questa concezione: VI, 9 [9], 5, 15-18: φατέον πάντα ἔχοντα [scil. τὸν νοῦν] ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον. οὔτε γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ' ἐν νοοῦμενοι, οὔτε συνκέχυται τὰ ἐν αὐτῷ, «Si deve dire che <l'Intelletto>, che possiede tutte le cose in sé ed è tutte le cose, è una molteplicità indifferenziata e, al contrario, distinta. Infatti <le cose che sono nell'Intelletto> non sono distinte come le ragioni che vengono pensate una a una, e neanche si confondono in esso (scil. nell'Intelletto)»; I, 2 [19], 3, 26-30: τὸ μὲν [scil. νοεῖν] πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἐτέρως. ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ, «V'è <un pensare> originario e un altro <pensare> derivato e distinto. Come infatti il linguaggio proferito è imitazione di quello dell'anima, così anche il linguaggio che è nell'anima è imitazione di quello che è in altro (scil. nell'Intelletto). E come il linguaggio proferito è stato frammentato a confronto con quello dell'anima, così anche il linguaggio dell'anima, in quanto è interprete di quello (scil. l'Intelletto), <è stato frammentato> a confronto con ciò che è prima di lei (scil. l'Intelletto)»; I, 1 [53], 8, 6-8: ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἶδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνελιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα, «Noi possediamo le forme in due modi: nell'anima come sviluppate e separate, nell'Intelletto invece tutte insieme».

¹⁷⁹ Cfr. VI, 7 [38], 6, 1-11, spec. 1-2, dove si parla di una facoltà di sentire i sensibili di lassù (scil. gli intelligibili) (τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἂν αἰσθητῶν); I, 1 [53], 9, 18-20, in cui si afferma che la facoltà razionale (διάνοια) vede le forme intelligibili (εἶδη) con una specie di percezione (θεωρεῖν οἷον συν αἰσθήσει); I, 4 [46], 10, 14-15, dove Plotino riferisce che le immagini della ragione discorsiva e dell'Intelletto (τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα) sono conosciute «come sensibilmente» (οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται). Per un esame dei passi e delle difficoltà testuali e contenutistiche che presentano, soprattutto quello citato secondo in ordine, cfr. L. LAVAUD, *La diánoia médiatrice*, in AA. VV., *Études Platoniciennes*, cit., pp. 29-55, spec. pp. 37-40; 46-47.

l'atto del percepire come un equivalente di *diventare coscienti*. Una differenza, tuttavia, deve essere osservata rispetto alla presa di coscienza dei *sensibilia*. Plotino designa l'apprensione dei *logoi* come un'attività «nostra». Nella continuazione del passo citato sopra, IV, 3 [27], 30, 7-11, dopo aver affermato che il pensiero privo di parti rimane celato all'anima umana e che la sua apprensione si verifica solo una volta che viene dispiegato e portato al *phantastikón* dalla ragione, Plotino prosegue:

Perciò anche se l'anima è sempre mossa verso il pensiero, solo quando <il pensiero dispiegato dalla ragione> giunge a questo (*scil.* al *phantastikón*), c'è apprensione *per noi*¹⁸⁰.

La stessa concezione viene espressa più incisivamente da un passo parallelo:

Infatti solo allora *giunge a noi* ciò che è pensato, *quando scendendo arriva alla percezione*¹⁸¹.

La presa di coscienza del pensiero si attua quando il suo contenuto «giunge a noi» (ἔρχεται εἰς ἡμᾶς) nella forma del *logos*. E «giunge a noi» ciò che giunge al *phantastikón*. In questo modo, v'è almeno una parziale identificazione del pronome personale ἡμεῖς con la facoltà immaginativa e la sua capacità di percezione. Ora, il rapporto in cui stanno questi due termini potrà essere determinato unicamente dopo l'analisi dei capitoli successivi. Contentiamoci per il momento di fare una semplice osservazione: la sovrapposizione del pronome «noi» all'attività percettiva del *phantastikón* implica che per Plotino *l'uomo non coincide immediatamente con quel che accade nell'anima*, bensì con ciò che di essa diventa cosciente nel *phantastikón*:

Non tutto ciò che è nell'anima è immediatamente percepibile, ma *raggiunge noi* solo quando raggiunge la percezione; se qualcosa è in atto ma non comunica con la facoltà di percezione, allora *non è pervenuta all'anima intera*. Dunque non lo conosciamo ancora, poiché *noi siamo*

¹⁸⁰ IV, 3 [27], 30, 11-13: διὸ καὶ ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν ἢ ἀντίληψις. Il corsivo è nostro. Per l'identificazione del τούτῳ a lin. 12 con il *phantastikón*, cfr. l'app. crit. di H.-S. *maior*, *ad loc.*

¹⁸¹ IV, 8 [6], 8, 6-7: τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἦκη καταβαῖνον. Il corsivo è nostro.

*sempre insieme alla facoltà di percezione, e noi non siamo una parte dell'anima, ma tutta l'anima*¹⁸².

Quanto abbiamo detto circa l'attività propriamente umana del *phantastikón* pone alcune domande che dovranno trovare risposta nel seguito del lavoro, e più precisamente: 1) Abbiamo visto che l'anima entra in contatto con i *sensibilia* mediante il corpo dotato della «seconda traccia», ma in che modo entra in contatto con gli intelligibili?; 2) come deve intendersi questa doppia attività del *phantastikón*, capace di percepire sia le forme degli oggetti sensibili che le forme degli esseri intelligibili? La percezione degli intelligibili è da collocarsi ancora nell'anima sensitiva, oppure fa parte di un'altra specie di anima che si aggiunge a questa? E poi, si deve

¹⁸² V, 1 [10], 12, 5-10: οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἵη· ὅταν δὲ ἐνεργοῦν ἕκαστον μὴ μεταδιδῶ τῷ αἰσθανομένῳ, οὕτω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν. οὕτω οὖν γινώσκομεν ἅτε μετὰ τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντες καὶ οὐ μῶριον ψυχῆς ἀλλ' ἢ ἅπασα ψυχὴ ὄντες. Il corsivo è nostro. Ciò che è attivo in qualche parte dell'anima perviene *all'anima intera* attraverso la percezione che se ne ha – ciò è detto chiaramente in IV, 8 [6], 8, 7-11: οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἦκη. οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ επιθυμητικῷ μένουσα <οὐ> γινώσκεται ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα ἢ ἅμφω, «Non conosciamo tutto quello che avviene in questa o quella parte dell'anima, se prima non è *giunto all'anima intera*. Per esempio, il desiderio che si trova nella parte desiderativa, noi non lo conosciamo se non quando l'apprendiamo con la facoltà di percezione interna all'anima o con la ragione discorsiva, oppure con entrambi». Il corsivo è nostro. L'integrazione accolta dagli editori è di J. SCHEGK. Cercando di formulare provvisoriamente questa concezione, possiamo dire che 1) *noi* siamo i processi dell'anima di cui diventiamo coscienti attraverso il *phantastikón* (se questo coincida con «la facoltà di percezione interna all'anima», con «la ragione discorsiva», oppure «con entrambi», dobbiamo ancora vederlo); che 2) solo quando questi processi giungono *a noi*, arrivano *all'anima intera*, e che 3) v'è pertanto una differenza tra *l'anima intera che siamo noi*, costituita da processi coscienti, e *le parti attive della nostra anima che rimangono incoscienti*. Secondo una nota di J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, München 1971², p. 191 ripresa da E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, in «The Journal of Roman Studies», 50 (1960), pp. 1-7, qui p. 5, con l'uso tecnico della parola ἡμεῖς Plotino avrebbe per primo introdotto il concetto filosofico di «ego-coscienza», distinto da quello della «personalità totale» rappresentato dal termine ψυχή. Cfr. l'esame della «coscienza» come «moi» fatto da P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1 (1980), pp. 243-266, spec. 247-252.

parlare di un unico *phantastikón* che compie ambedue le attività, o piuttosto di due *phantastikà* diversi?

III. 4. a. //logistikón come intelletto dell'anima

Cominciamo a rispondere alla prima delle domande. Nel sistema plotiniano, ciò che pensa in modo primario non è l'anima, ma l'Intelletto (ὁ νοῦς) che costituisce la seconda ipostasi¹⁸³. L'anima, che è una sua immagine¹⁸⁴, pensa diversamente¹⁸⁵. Il suo intelletto consiste in ragionamenti giunti ad essa come tracce

¹⁸³ Cfr. W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, cit., §§ 24-27; 35; H.-R. SCHWYZER, *Plotinos*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, cit., vol. XXI-1, 1951, coll. 471-592.

¹⁸⁴ εἰκὼν V, 1 [10], 3, 7; V, 3 [49], 4, 21; 8, 47; ecc.; εἰδωλον V, 1 [10], 7, 40, ecc.; per altre ricorrenze, cfr. J.H. SLEEMAN, G.POLLET, *Lexicum plotinianum*, cit., s. v. εἰκὼν, coll. 301-303; εἰδωλον, coll. 299-300; ψυχὴ as third hypostasis: in itself or in relation to ἀγαθόν or to νοῦς, coll. 1131-1134.

¹⁸⁵ I, 2 [19], 3, 24: νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως. L'Intelletto pensa πρώτως 3, 26, l'anima παρ' ἐκείνου ἑτέρως 3, 26-27, δευτέρως V, 6 [24], 2, 17. Non ci soffermeremo su questo punto, al quale sono stati dedicati tra l'altro studi eccellenti (per i quali rimandiamo alla sezione B. 15 in *Bibliografia*). Al fine della nostra indagine, è sufficiente ricordare le osservazioni di H.J. BLUMENTHAL, *Νοῦς and Soul in Plotinus: some Problems of demarcation*, in AA.VV, *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente*, cit., pp. 203-219, spec. p. 204: «Briefly, the attributes of *Nous* and *Soul* are as follows. *Nous* is εἷς καὶ πολλοί, unity in diversity, while *Soul* is πολλὰ καὶ μία (also πολλὴ καὶ μία: VI, 9 [9], 1, 39), diversity in unity (IV, 8 [6], 3, 10-11). *Nous* is eternal and above any form of time (IV, 4 [28], 1, 25-28). It is in immediate and permanent contact with the objects which are its contents (V, 5 [32], 2; V, 8 [31], 4, 32-37). *Soul* exists always, but is linked with time (III, 7 [45], 11, 20-62) and its thinking involves a progression from object to object: the usual term is διέξοδος (V, 8 [31], 6, 11)». Il pensare derivato dell'anima, che si distingue dal pensiero dell'Intelletto ipostatico, il quale «immediately grasps the whole of its objects without any kind of process or transition» (*Ivi*, p. 208-209) è indicato prevalentemente da Plotino, secondo la tradizione platonica, con i termini διανοεῖν e λογίζεσθαι, anche se l'uso di νοεῖν è attestato diverse volte, cfr. J.H. SLEEMAN, G. POLLET, *Lexicum plotinianum*, cit., s. v. νοεῖν in connection with ψυχὴ and its powers, coll. 681.

dell'Intelletto che si trova lassù¹⁸⁶. Essa non possiede il pensiero perfetto dell'Intelletto in sé, bensì i ragionamenti che derivano da esso. Perciò è necessario distinguere «l'intelletto dell'anima» (νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς V, 3 [49], 2, 14) dalla seconda ipostasi:

Uno (*scil.* l'intelletto dell'anima) ragiona, un altro (*scil.* l'Intelletto ipostatico) fornisce il ragionare¹⁸⁷.

La parte dell'anima che pensa – vale a dire, l'intelletto dell'anima – guarda verso l'Intelletto di lassù, da cui riceve i ragionamenti¹⁸⁸. Rivolta così a colui che l'ha

¹⁸⁶ Cfr. soprattutto V, 3 [49], 3, 10-15; V, 1 [10], 3, 13: ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς, «Il suo intelletto consiste in ragionamenti»; V, 9 [5], 3, 30-31: ταὐτῇ δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέναι, «Ad essa (*scil.* l'anima) è l'Intelletto chi fornisce le ragioni». La sua parte pura (τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς V, 3 [49], 3, 11-12) – che è poi quella che ragiona, cfr. V, 1 [10], 10, 13-18 – «accoglie le tracce dell'Intelletto che si trovano <in lei>» (νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἵχνη), V, 3 [49], 3, 12.

¹⁸⁷ V, 1 [10], 10, 12-13: νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. Cfr. inoltre V, 6 [24], 4, 16-18; V, 8 [31], 3, 7-11. In VI, 9 [9], 5, 8-9 Plotino distingue l'Intelletto della seconda ipostasi, che si trova sopra l'anima, «da quello che ragiona ed è detto razionale» (τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου), in quanto «i ragionamenti sono già come nell'estensione e nel movimento» (τοὺς λογισμοὺς ἤδη οἷον ἐν διαστάσει καὶ κινήσει 5, 9-10). Cfr. TH.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., p. 225: «La parola *Nous* designa per Plotino anzitutto la totalità della realtà spirituale, il mondo delle Idee platonico inteso come seconda ipostasi. Ma Plotino conosce anche il significato più antico e abituale della parola *nous* come facoltà di riflettere e di pensare propria dell'uomo. In questa accezione il *Nous* appartiene alla terza ipostasi»; cfr. anche il comm. di D. J. O'Meara, in PLOTIN, *Traité 51*, Paris 1999, pp. 102-103, dove si espone la distinzione tra *l'Intelletto ipostatico* e *l'intelletto nostro*, e l'identificazione di quest'ultimo con la διάνοια.

¹⁸⁸ Cfr. III, 6 [26], 2, 37-38: τὸ λογιζόμενον [...] πρὸς τὸν νοῦν [...] ὁρᾷ, καὶ ἡ δύναμις τοῦ νοεῖν τοῦτο, «La parte razionale [...] verso l'Intelletto [...] vede, e questa è la facoltà di pensare»; V, 1 [10], 3, 16-17; IV, 8 [6], 3, 25-26: βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἐαυτῆς νοεῖ, «Guardando verso ciò che è prima di se stessa <l'anima> pensa». Questo «vedere l'Intelletto» da parte dell'anima corrisponde ad un momento fondamentale della generazione nella filosofia plotiniana, vale a dire quello del *rivolgimento* (ἡ ἐπιστροφή) del generato verso il generante, nel quale il generato, dopo essere stato prodotto dal generante come qualcosa di indeterminato, accoglie da quello i caratteri essenziali che lo costituiscono come ciò che è: «Es ist ein wichtiger Plotinischer

generata, questa parte dell'anima viene all'esistenza come una natura intellettuale¹⁸⁹. In tal modo si costituisce l'anima razionale. Essa vede l'Intelletto in sé, si riempie delle sue tracce, e le articola discorsivamente. Il suo pensiero consta di queste tre funzioni, che ora dobbiamo cercare di distinguere concettualmente in due momenti fondamentali. L'Intelletto dell'anima 1) contempla l'Intelletto primo e accoglie le sue tracce; 2) pensa le tracce che ha in suo potere articolandole discorsivamente.

Ad un primo acchito, si sarebbe tentati di identificare il pensiero dell'anima esclusivamente con il secondo momento, e di vedere nel primo soltanto la sua condizione di possibilità. Il pensiero discorsivo dei *logoi* rappresenterebbe quindi la vera e propria attività noetica dell'anima, mentre la visione dell'Intelletto ipostatico costituirebbe la sua premessa. Plotino, però, in linea con la sua concezione metafisica secondo cui ciò che è anteriore è più perfetto e degno di considerazione di ciò che è posteriore¹⁹⁰, intende le cose in modo inverso. Il pensiero migliore dell'anima razionale è l'eterna contemplazione dell'Intelletto in cui essa riceve i propri *logoi*. Questo è l'autentica νόησις dell'anima, il suo genuino atto di pensiero; l'intrecciare il contenuto frantumato di questo pensiero in ragionamenti è, invece, l'attività che ne consegue:

Compito dell'anima più razionale è certamente il pensare, ma non soltanto il pensare; altrimenti in che sarebbe diversa dall'intelletto? così,

Gedanke, daß ein Oberes das Untere zuerst hervorbringt und dann auch Ursache seiner Form wird», W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, cit., § 20. Anche l'Intelletto – stando alla convincente interpretazione di alcuni studiosi, cfr. soprattutto D. O'BRIEN, *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, in «Phronesis» 44 (1999), pp. 45-71 spec. 45-55; W. THEILER, op. cit., §§ 18-20 – diventa tale, ovvero assume la forma che gli è propria, guardando verso l'Uno.

¹⁸⁹ Cfr. V, 1 [10], 3, 15-16: ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπὸ νοῦ ὃ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῇ ὀρωμένου, «La sua esistenza <proviene> dall'Intelletto, ed essa è per lei ragione in atto in quanto guarda l'Intelletto»; II, 9 [33], 1, 31-32: λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, «Il *logos* che proviene da quello (*scil.* dall'Intelletto) fa l'anima intellettuale». L'Intelletto è il nucleo originario dell'anima, cfr. IV, 7 [2], 10, 30-37 e l'analisi di TH.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., pp. 229-242.

¹⁹⁰ Cfr. III, 8 [30], 5, 24-25; V, 5 [32], 13, 37.

aggiungendo all'essere intellettuale qualcos'altro, per cui non resta puro intelletto, essa acquista una propria funzione¹⁹¹.

Posto che pensare – riguardo all'anima – significa per Plotino prima e soprattutto contemplare l'Intelletto e riceverne le tracce, egli può dire che l'anima *pensa sempre*¹⁹². Infatti, la contemplazione dell'Intelletto è un atto unico e inarticolato con cui l'anima razionale afferra i *logoi* che la costituiscono come tale; un atto che, proprio perché si svolge fuori dal tempo e nell'eternità, possiamo dire che avviene sempre¹⁹³. L'intuizione immediata ed eterna del primo momento si contrappone alla riflessione discorsiva e intermittente del secondo¹⁹⁴. Perciò è opportuno dislocare – seguendo un uso già platonico e poi plotiniano – queste due attività in due «luoghi» diversi dell'intelletto dell'anima: cioè in una parte che pensa sempre, che contempla l'Intelletto ipostatico mediante un'intuizione inarticolata e

¹⁹¹ IV, 8 [6], 3, 21-25: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερᾷ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὼς νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή. Cfr. IV, 3 [27], 18, 1-5; IV, 4 [28], 12, 5-12.

¹⁹² Cfr. IV, 3 [27], 30, 13-14; IV, 8 [6], 8, 1-8.

¹⁹³ Come nota TH.A. SZLEZÁK, *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, cit., p. 328: «In noi esiste qualcosa che pensa sempre. "Pensare" qui non indica la riflessione discorsiva e consequenziale che si svolge nella temporalità, bensì il coglimento pieno e fuori dal tempo dell'essere spirituale, dunque del mondo delle Idee». L'anima non ha ricevuto le tracce dell'intelletto una volta per tutte al momento della generazione, ma la contemplazione dell'Intelletto fuori dal tempo si ritraduce nel piano della temporalità come un atto continuo, ininterrotto, in cui l'anima «si riempie e si illumina eternamente» (τὸ πρῶτον [...] αὐτῆς [scil. τῆς ψυχῆς] [...] ἀεὶ πληροῦμενον καὶ ἐλλαμπόμενον), III, 8 [30], 5, 9-11. Per una discussione di questo passo, cfr. *infra* n. 202.

¹⁹⁴ Il pensiero razionale non è sempre attivo, ma può cessare a tratti: cfr. IV, 4 [28], 12, 11-12: αὐτὸς ὁ λογισάμενος· ὅταν γὰρ εὕρῃ ὃ δεῖ, πέπαυται λογισόμενος, «Chi ha ragionato, una volta che ha scoperto ciò che deve, smette di ragionare»; V, 1 [10] 11, 4-6: καὶ εἰ ὅτε μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχῇ, ὅτε δὲ μὴ, δεῖ τὸν <μὴ> λογισόμενον, ἀλλ' ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, «E se l'anima alle volte ragiona su queste cose (scil. le cose giuste e belle), altre volte no, deve esserci un Intelletto in noi che non ragiona ma possiede sempre la giustizia». Per la discussione del passo V, 3 [49], 3, 23-29, che sembra contraddire quanto abbiamo affermato, cfr. *infra* pp. 84-85.

che, data la sua vicinanza strutturale con l'Intelletto, va situata *in cima all'intelletto dell'anima*; e un'altra parte che pensa ora sì ora no, che compone discorsi con le tracce che ha ricevuto dalla contemplazione, e che va posta sotto la prima.

L'intelletto dell'anima è pertanto capace di due specie di pensiero in corrispondenza alle due parti che lo compongono: un pensiero (a) con cui guarda l'Intelletto in sé, e un pensiero (b) che articola discorsivamente le tracce ricevute. Il pensiero (a) si attua costantemente ed è un'intuizione immediata; il pensiero (b) si svolge in modo discontinuo ed è un processo razionale.

Cerchiamo adesso di precisare e comprendere *il carattere intermittente* del pensiero (b); nel prossimo capitolo ci occuperemo del processo razionale di cui consta. Esso, a differenza del pensiero (a) – abbiamo detto – non è un'attività continua. L'intelletto dell'anima non pensa (b) sempre. Anche se è sempre in possesso delle tracce dell'Intelletto ipostatico che risultano dal pensiero (a), l'intelletto dell'anima esercita il suo pensiero (b) solo in certe condizioni.

Questo può sembrare in prima battuta strano, giacché l'anima razionale ha in sé *costitutivamente* le forme intelligibili dispiegate (*logoi*) che conformano il materiale del suo pensiero (b):

Il prodotto dell'Intelletto è un certo *logos* e una realtà distinta; è ciò che pensa discorsivamente. Questo è quanto si muove attorno all'Intelletto¹⁹⁵.

Muoversi intorno all'Intelletto, vale a dire dispiegare ciò che in esso si trova involupato e in un'unità superiore, è la funzione riservata all'anima nell'*ordo*

¹⁹⁵ V, 1 [10], 7, 42-43: νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον. *Logos* significa qui, secondo le parole di P. HENRY nella discussione sull'articolo di W. THEILER, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in AA. VV., *Les sources de Plotin*, cit., p. 98, «L'épanouissement du raisonnement par rapport à l'intuition, <le principe> d'une dispersion toujours plus grande par rapport à l'unité précédente, plus serrée». Sulla parola ὑπόστασις, cfr. H. DÖRRIE, Ὑπόστασις, *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in ID., *Platonica Minora*, München 1976, pp. 13-69; C. RUTTEN, ΥΠΑΡΞΙΣ et ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ chez Plotin, in *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo, Atti del I colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania, 1-3 ottobre 1992*, Firenze 1994, pp. 25-32.

*rerum*¹⁹⁶. Allora perché, domandiamo, se ha sempre a disposizione già disteso dentro di sé il contenuto dei pensieri nella forma dei *logoi*, l'intelletto dell'anima non pensa (b) sempre?

La risposta a questa domanda è semplice: affinché l'intelletto dell'anima possa articolare discorsivamente i *logoi* che giacciono in essa, esso deve innanzitutto *apprendarli, percepirli*. Abbiamo visto che il pensiero privo di parti (νόημα ἄμερές) rimane celato, e che solo quando viene dispiegato e portato al *phantastikón* c'è *apprensione per noi* (ἡμῖν ἡ ἀντίληψις)¹⁹⁷:

Una cosa è infatti l'atto di pensiero, un'altra è l'apprensione dell'atto di pensiero, e se noi pensiamo sempre, non sempre l'apprendiamo¹⁹⁸.

Il pensiero (a) è permanente, ma il pensiero (b) ha bisogno dell'apprensione che si produce nel *phantastikón* per attuarsi. Il pensiero (a) deve essere frantumato nei *logoi* e scendere alla percezione (αἴσθησις) per essere pensato (b)¹⁹⁹. Solo quando le tracce dell'intelletto che l'anima razionale possiede *giungono a noi* attraverso il *phantastikón*, «noi» le possiamo pensare (b), poiché:

¹⁹⁶ Cfr. II, 9 [33], 1, 29-31: ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖα κείμενος ἐστώσῃ· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον, «L'intelletto è infatti come è, e rimane sempre come è, in una condizione di stabile attività. Muoversi verso di lui e intorno a lui è già compito dell'anima». Cfr. anche IV, 3, 5, 8-12: le anime sono espressioni (λόγοι) dei singoli intelletti (καθ' ἑκάστου νοῦ), più dispiegate rispetto a questi (ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκείνων); cfr. anche V, 1 [10], 3, 7-8; 6, 44-45. L'anima possiede in questo modo l'intero cosmo intelligibile: V, 1 [10], 11, 1-6; I, 1 [53], 8, 6; III, 4 [15], 3, 22.

¹⁹⁷ Cfr. IV, 3 [27], 30, 7-13.

¹⁹⁸ IV, 3 [27], 30, 13-14: ἄλλο γὰρ ἡ νόησις καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ. Il corsivo è nostro.

¹⁹⁹ Cfr. a questo riguardo L. LAVAUD, *La diánoia médiatrice*, cit., spec. pp. 30-31: «C'est précisément ce rapport à l'αἴσθησις, et cette nécessité pour la διάνοια d'appuyer sa propre opération sur une activité première que lui donne accès à l'être, qui trace une ligne de partage particulièrement nette entre les pensées dianoétique et intellectuelle. La διάνοια, à la différence de l'Intellect, ne se donne pas à elle-même son propre contenu, ou autrement dit, elle est initialement une *pensée vide*, qui ne peut fonctionner qu'avec le secours d'un apport perceptif».

Noi stessi siamo razionali; e noi stessi pensiamo i pensieri nel pensiero discorsivo. Questo siamo noi²⁰⁰.

Per esprimerci in una formula, diciamo che *noi* siamo capaci di pensare discorsivamente in seguito all'apprensione delle tracce dell'Intelletto mediante il *phantastikón*. Ma noi – come vedremo in seguito – *non siamo sempre capaci di apprendere le tracce dell'intelletto*; ed è questo il motivo per cui il pensiero discorsivo presenta un carattere intermittente.

Abbiamo compreso in che modo l'anima umana riceve le impronte dell'Intelletto e le ragioni strutturali che rendono il pensiero discorsivo un'attività discontinua, e questo è stato possibile grazie ad una chiara distinzione delle due funzioni dell'intelletto dell'anima. Non ci rimane che fare un'ultima osservazione.

Noi abbiamo attribuito il pensiero (a) ad una parte che abbiamo collocato in cima all'intelletto dell'anima; e il pensiero (b) alla sua parte sottostante. Plotino, intanto, non ha mai teorizzato tale dicotomia. Dunque, è legittimo domandare, a quale scopo introdurre una bipartizione nell'intelletto dell'anima, anche se deducibile dalla sua bifunzionalità? L'utilità di tale immagine – rispondiamo – risiede nella possibilità di mostrare con evidenza un aspetto fondamentale della concezione plotiniana dell'anima umana.

In quanto non ha alcun bisogno del corporeo per eseguire la sua funzione, l'intero intelletto dell'anima si trova a compiere la sua attività nella sfera intelligibile²⁰¹. Ma non si trova tutto *allo stesso livello*. La parte dell'intelletto

²⁰⁰ V, 3 [49], 3, 35-40: αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς; cfr. I, 1 [53], 7,21-23. La concezione del «noi» è oggetto di esame *infra* a pp. 88-91.

²⁰¹ Cfr. V, I [10], 10, 13-18: τὸ δὲ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι δεόμενον σωματικοῦ ὀργάνου, τὴν δὲ ἐνέργειαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῷ ἔχον, ἵνα καὶ λογίζεσθαι καθαρῶς οἷόν τε ᾗ, χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιτο, «Questa parte che ragiona dell'anima non ha bisogno di alcun organo corporeo per ragionare, ma mantiene la propria attività nella purezza per essere in grado anche di ragionare puramente, non sbaglierebbe chi la collocasse, separata e non mescolata col corpo, nel mondo originario dell'intelligibile». Cfr. anche IV, 7 [2], 13, 1-4.

dell'anima che contempla sempre l'Intelletto ipostatico e si riempie delle sue tracce, in vetta all'intera anima, *si trova permanentemente nell'intelligibile*²⁰². E ciò a pieno diritto, dal momento che la sua attività è immutabile ed eterna come tutte le cose di lassù²⁰³. Il resto dell'intelletto dell'anima, invece, che pensa *ora sì ora no* le tracce che ha ricevuto (e riceve ininterrottamente), deve giacere per forza ad un grado di perfezione inferiore, dove il carattere intelligibile possa già presentare la deficienza dell'intermittenza.

Ricapitoliamo quanto abbiamo detto fin qui: 1) L'Intelletto dell'anima, inteso come la parte dell'anima che pensa, è contraddistinto dalla duplice facoltà di contemplare l'Intelletto e di articolare discorsivamente le tracce che riceve dalla contemplazione; 2) la contemplazione dell'Intelletto si attua mediante un'intuizione inarticolata, mentre il pensiero delle tracce è discorsivo; 3) la parte che contempla l'Intelletto è ininterrottamente attiva, a differenza di quella sottostante, che pensa in modo intermittente; 4) la contemplazione dell'Intelletto è immediata, mentre il pensiero delle tracce deve essere preceduto dalla loro percezione mediante il

²⁰² Cfr. IV, 8 [6], 8, 1-3: καὶ εἰ χρή παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἄει, «E se, contro l'opinione altrui, si deve avere l'ardire di esprimere chiaramente ciò che si mostra, <diciamo che> neppure tutta la nostra anima è precipitata, ma v'è qualcosa di lei che è sempre nell'intelligibile»; III, 8 [30], 5, 9-11: τὸ πρῶτον [τὸ λογιστικόν] οὖν αὐτῆς ἄνω πρὸς τὸ ἄνω ἄει πληρούμενον καὶ ἐλλαμπόμενον μένει ἐκεῖ, «La parte principale di essa (*scil.* dell'anima) che, in alto e <volta> verso l'alto, eternamente si riempie e si illumina, permane lassù». Accogliamo la variante degli *Addenda* in H.-S. *maior*, anche se va notato che la atetesi di τὸ λογιστικόν lin. 10, sospettato di essere una glossa di τὸ πρῶτον lin. 9, si potrebbe altrettanto risolvere, per quanto riguarda il senso del passo, cancellando τὸ πρῶτον e lasciando τὸ λογιστικόν, oppure conservando tutte e due i termini come fa TH.A. SZLEZÁK, *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, cit., p. 330, il quale si è deciso per questa versione dopo avere adottato l'atetesi in un lavoro precedente, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., pp. 257-258. Cfr. anche II, 9 [33], 2, 4-5: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἄει πρὸς ἐκείνους, «Della nostra anima, una parte è sempre <rivolta> verso quelli (*scil.* gli intelligibili)»; IV, 3 [27], 12, 5-6: κάρα δὲ αὐταῖς [*scil.* ταῖς ψυχαῖς] ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ, «Le loro teste (*scil.* delle anime) rimangono fisse al di sopra del cielo».

²⁰³ Cfr. V, 9 [5], 5, 43-44; IV, 3 [27], 8, 27-30.

phantastikón; 5) la parte che contempla l'Intelletto si trova permanentemente nella sfera intelligibile, mentre il resto dell'intelletto è nell'intelligibile solo quando pensa.

III. 4. b. *Il logistikón come facoltà di giudizio: la facoltà sinagogico-diairetica e la facoltà di comprensione*

Cerchiamo adesso di definire meglio il modo in cui opera il pensiero discorsivo dell'intelletto dell'anima.

Esso è, abbiamo detto, la facoltà di articolare e connettere in un discorso che si svolge nel tempo le tracce dell'Intelletto percepite dal *phantastikón*. Quest'attività, dobbiamo notare, l'anima la compie attraverso l'enunciazione di *giudizi*. A questo punto è opportuno ricordare, però, che l'anima razionale trova nel *phantastikón* non solo tracce dell'intelletto. Oltre al contenuto dispiegato del pensiero (= *logoì*), l'anima apprende con il *phantastikón* anche le immagini delle affezioni corporee e degli oggetti sensibili²⁰⁴. Perciò la facoltà dell'anima di articolare e connettere in giudizi usa come proprio materiale entrambi: sia le *forme che provengono dalla sfera intelligibile* che le *forme che provengono dal mondo sensibile*.

Leggiamo un passo che ci aiuterà a fare chiarezza su questa facoltà dell'anima razionale:

La parte razionale nell'anima elabora il giudizio, partendo dalle immagini che giacciono in lei e che provengono dalla sensazione, riunendole e dividendole. D'altra parte, a partire da ciò che proviene dall'Intelletto, <questa parte dell'anima> osserva le – per così dire – impronte, e ad esse applica la stessa facoltà. E <l'anima razionale> acquisisce inoltre comprensione, come se riconoscesse le impronte nuove e appena arrivate

²⁰⁴ Cfr. V, 3 [49], 2, 23-25: τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς [...] ὧν δέχεται τύπων ἐφ' ἑκάτερα τὴν σύνεσιν ἴσχει, «La facoltà dell'anima di pensare discorsivamente [...] ha comprensione delle impronte che riceve da entrambi <i lati>».

e le connettesse a quelle che ha in sé da tempo. E questo lo potremmo chiamare certamente reminiscenza²⁰⁵.

Qui Plotino descrive in modo brachilogico una serie di funzioni psichiche che riguardano il giudizio. Nostro compito adesso sarà quello di sviluppare le idee che lì si trovano esposte in modo un po' troppo succinto. A tal fine, sarà utile tagliare il passo in tre brani:

- 1) La parte razionale nell'anima elabora il giudizio, partendo dalle immagini che giacciono in lei e che provengono dalla sensazione, riunendole e dividendole.
- 2) D'altra parte, a partire da ciò che proviene dall'Intelletto, <l'anima razionale> osserva le – per così dire – impronte, e ad esse applica la stessa facoltà.
- 3) <l'anima razionale> acquisisce inoltre comprensione, come se riconoscesse le impronte nuove e appena arrivate e le connettesse a quelle che ha in sé da tempo. E questo lo potremmo chiamare certamente reminiscenza.

Cominciamo dal primo. Qui si afferma che l'anima razionale (τὸ λογιζόμενον) formula un giudizio (τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον) prendendo le mosse dalle immagini che provengono dalla sensazione (παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων). Inoltre si dice che il giudizio si effettua in quanto l'anima riunisce e divide (συνάγον καὶ διαιροῦν) queste immagini. Noi abbiamo visto che il corpo dotato della «seconda traccia» trasforma le affezioni corporali in immagini che sono apprese e conservate dal *phantastikón*; ora veniamo a sapere che l'anima razionale le trova lì giacenti (παρακείμενα) e se ne serve per formulare

²⁰⁵ V, 3 [49], 2, 7-14: τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν· ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν. καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει ὥσπερ ἐπιγινῶσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἥκοντας· ὃ δὲ καὶ ἀναμνήσεις φαῖμεν ὅτι τῆς ψυχῆς εἶναι. Il plurale ἀναμνήσεις, che per motivi stilistici noi abbiamo reso al singolare, non indica a nostro avviso altro che i diversi singoli atti di rammemorazione, cfr. *infra* pp. 81

giudizi. Ma cosa significa precisamente il «riunire e dividere» mediante il quale elabora tali giudizi? In *Phaedr.* 265d 3–266b 9, Platone descrive le «divisioni e le riunificazioni» (αἱ διαίρέσεις καὶ συναγωγαί) come due processi in cui si tratta, da un lato, di «ricondere ad un'idea unitaria, con uno sguardo di insieme, elementi disseminati in più punti», e, dall'altro, di «suddividere nuovamente per specie, seguendone le articolazioni naturali e cercando di non lacerare nessun pezzo»²⁰⁶. Plotino riprende da Platone terminologia e concetto. Ne è testimonianza parziale un passo del capitolo successivo, V, 3 [49], 3:

La sensazione vede un uomo e dà l'impronta alla facoltà razionale; e questa che cosa dice? Non dice ancora nulla, ma conosce soltanto e si limita a ciò [...] E se dispiega la forma, non fa che dividere quello che l'immaginazione gli ha dato²⁰⁷.

La facoltà razionale riunisce e divide le immagini dei *sensibilia* che trova nel *phantastikón* e ne elabora giudizi.

Vediamo adesso il secondo brano. Qui si asserisce che l'anima razionale, oltre a trovare giacenti nel *phantastikón* le immagini dei *sensibilia*, osserva anche le impronte dell'Intelletto (ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους) e che, riguardo a queste impronte, essa fa uso della stessa facoltà (καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν). Con l'espressione «stessa facoltà», Plotino si riferisce chiaramente a quella di «elaborare un giudizio unificando e dividendo» (τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαίρου) menzionata nella prima parte. Perciò possiamo dire che l'anima razionale unifica e divide le tracce dell'Intelletto che percepisce nel *phantastikón*, in modo speculare a quanto opera con le immagini del sensibile. Non v'è motivo per dubitare che le impronte che l'anima razionale vede a partire da ciò che proviene dall'Intelletto siano *i logoi* che

²⁰⁶ PLATONE, *Phaedr.* 265d 3–266b 9, trad. it. di R. Velardi [legg. var.], Milano 2006.

²⁰⁷ V, 3 [49], 3, 1-6: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῇ διανοίᾳ. ἡ δὲ τί φησιν; ἡ οὐπω οὐδὲν ἔρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔστη [...] εἰ δὲ καὶ ἐξελίττοι τὴν μορφήν, μερίζει ἃ ἡ φαντασία ἔδωκεν. È vero che nel passo del *Phaedr.* appena ricordato, Platone si riferisce all'attività dialettica, cfr. 266b 7–c 1, e non al semplice riunire e dividere immagini della sensazione. Ma per Plotino, come vedremo meglio in seguito, si tratta di una sola e medesima attività orientata diversamente.

abbiamo incontrato *supra* a pp. 64-66. Questa facoltà – avremo l'opportunità di osservare in breve – corrisponde all'attività dialettica.

Nel terzo periodo, Plotino sostiene che l'anima razionale è anche capace di fare come se riconoscesse le impronte nuove e le connettesse a quelle che possedeva da tempo (ὥσπερ ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἦκοντα), e che in questo modo essa acquisisce *comprensione* (σύνεσιν προσλαμβάνει) delle impronte giunte di recente²⁰⁸. Ammesso che questo terzo periodo sia anch'esso, come il primo e il secondo, una determinazione del processo con cui l'anima razionale elabora i suoi giudizi – e nulla ci spinge a credere il contrario –, è necessario distinguere i giudizi dell'anima razionale in due specie. Da un lato ci sono i giudizi che *sviluppano la forma*, cioè che partono da una o più forme per andare a finire in un'altra. Questi sono i giudizi che unificano e dividono le forme che si trovano nel *phantastikón* e così ne fanno apparire di nuove. Dall'altro, ci sono i giudizi che *ricondono una forma nuova ad una già nota*, ovvero che mettono in relazione la forma appena comparsa nel *phantastikón* con quella che esso conserva già in memoria e così procurano all'anima razionale *la comprensione* della forma nuova. Questi sono i giudizi che riconoscono e connettono le forme nuove a quelle vecchie. La prima specie di giudizi si rivolge ugualmente a entrambe le sfere, sia alle forme della sensazione che alle forme dell'Intelletto. Ma a quali forme si applica la seconda specie?

Vi sono quattro possibilità: essa può *riconoscere e connettere* (ἐπιγινώσκειν καὶ ἐφαρμόζειν) le impronte della sensazione alle impronte dell'Intelletto; oppure le impronte dell'Intelletto a quelle della sensazione; oppure le impronte dell'Intelletto a quelle dell'Intelletto e quelle della sensazione a quelle della sensazione. Di questi quattro casi, però, due possono essere subito scartati, e precisamente quelli in cui l'impronta dell'Intelletto comparsa di recente nel *phantastikón* avrebbe bisogno di essere messa in relazione a quelle precedenti – qualunque sia la loro provenienza – al fine di essere compresa, giacché la percezione di queste impronte, dobbiamo credere, per il fatto di avere come oggetto una realtà che proviene dalla sfera

²⁰⁸ Per il significato di σύνεσις, cfr. H.-R. SCHWYZER, «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin, cit. pp. 349-355; F.M. SCHROEDER, *Synousia, Synaisthesis, Synesis*, cit.

intelligibile, *coincide con la comprensione*²⁰⁹. Le possibilità si riducono dunque a due: si può trattare di riconoscere e connettere le impronte che provengono dalla sensazione alle impronte dell'Intelletto che l'anima possiede costitutivamente, oppure di riconoscere e connettere queste stesse impronte alle impronte della sensazione che l'anima ha appreso e compreso in precedenza. Plotino, avremo l'opportunità di vedere, *le ammette entrambe*.

Ora, per decidere se nel brano in questione si tratti del primo o del secondo caso, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alla parola ἀνάμνησις della frase successiva: «E questo lo potremmo chiamare certamente reminiscenza (ἀνάμνησις)».

Platone, si sa, indica con questo termine l'atto di richiamare alla mente gli intelligibili a partire dal dato della sensazione²¹⁰. Questa accezione non è incompatibile con il nostro passo. Se intendiamo la parola ἀνάμνησις in tal senso, dobbiamo dire che la parte razionale dell'anima, riconoscendo (ἐπιγινώσκον) le impronte della sensazione appena arrivate al *phantastikón* e connettendole (ἐφαρμόζον) con quelle dell'Intelletto che essa ha da sempre in sé, richiama queste ultime al *phantastikón* e così ne acquisisce comprensione. Il pregio di una tale lettura del passo è duplice. Innanzitutto ha dalla sua il fatto che si serve di un significato del termine ἀνάμνησις che Plotino indubbiamente conosceva²¹¹. In secondo luogo, ci mostra il modo in cui l'anima razionale *diventa cosciente* delle tracce dell'Intelletto che la costituiscono: l'anima percepisce un'impronta della sensazione e la riconduce mediante un giudizio ad un'impronta dell'Intelletto che, in questo modo, appare nel *phantastikón* e viene appresa.

Questo è il modo in cui riteniamo debba essere inteso il terzo brano²¹². Ma ciò non esaurisce quanto dobbiamo dire riguardo al *giudizio di comprensione* nelle *Enneadi*. Noi abbiamo tradotto ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον, secondo il senso del

²⁰⁹ Quando vede le tracce dell'Intelletto, l'anima le possiede, cfr. III, 6 [26], 2, 38-42.

²¹⁰ Cfr. *Phaed.* 72e 1–76a 7.

²¹¹ Cfr. IV, 3 [27], 25, 27-34; cfr. anche J. McCUMBER, *Anamnesis as memory of intelligibles in Plotinus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60 (1978), pp. 160-167.

²¹² Per altre interpretazioni cfr. E.K. EMILSSON, op. cit., pp. 141-148; L.P. GERSON, *Plotinus*, London 1994, pp. 178-182; L. LAVAUD, *La diánoia médiatrice*, cit. pp. 40-47.

passo, con «riconoscere e connettere». Un altro significato possibile emerge da VI, 7 [38], 6, 1-7:

In che modo v'è la facoltà di sentire (= percepire) nell'anima superiore (*scil.* razionale)? La facoltà di sentire (= percepire) è dei sensibili di lassù, e <li percepisce> come essi sono percepibili lassù. Perciò l'armonia sensibile è percepita nel modo seguente: l'uomo sensibile riceve <l'armonia sensibile> per mezzo della percezione, e *l'armonizza* all'estremo con l'armonia di lassù; e armonizza anche il fuoco con il fuoco di lassù, la percezione del quale era già nell'anima superiore, <secondo un modo di percezione> che corrisponde alla natura del fuoco di lassù²¹³.

Qui si accenna ad un altro rapporto tra le impronte dell'intelletto e le immagini del sensibile che non è quello espresso dalla reminiscenza. Si tratta di *armonizzare* (συναρμόζειν) il dato sensibile alla traccia dell'intelletto al fine di poter *percepire* il dato sensibile insieme a qualcosa che esso non reca con sé. Il fuoco di quaggiù viene percepito dall'uomo sensibile, vale a dire dal corpo dotato della «seconda traccia», ma l'anima razionale *lo comprende come tale*, lo percepisce come «fuoco» e non come qualcos'altro, quando lo *congiunge* con il fuoco di lassù. In questo senso lo ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον di V, 3 [49] con cui l'anima comprende, andrebbe tradotto con «riconoscere e adattare», cercando di accentuare il fatto che si tratta di una *sussunzione* del dato sensibile in una qualche traccia dell'Intelletto²¹⁴. Questo rapporto, presentato ora in termini esclusivamente gnoseologici, tornerà in primo piano quando nei capitoli successivi considereremo le sue *implicazioni etiche*.

Inoltre, dobbiamo notare, *l'adattamento* non è soltanto delle immagini della sensazione alle impronte dell'intelletto, ma anche delle immagini della sensazione

²¹³ VI, 7 [38], 6, 1-7: πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν; ἢ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἂν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά. διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἔσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν, καὶ πυρὸς ἐναρμοσαντος πρὸς τὸ ἐκεῖ πῦρ, οὗ αἴσθησις ἦν ἐκείνη τῇ ψυχῇ ἀνάλογον τῇ τοῦ πυρὸς τοῦ ἐκεῖ φύσει.

²¹⁴ Si noti la connessione etimologica tra συναρμόζειν e ἐφαρμόζειν. Questa funzione dell'anima è ben descritta in L. LAVAUD, *La diánoia médiatrice*, cit.

tra di esse. Le «forme antiche» a cui l'anima riconduce le forme appena giunte, non sono solo le tracce che provengono dall'Intelletto, ma anche le nozioni empiriche, desunte dal mondo sensibile e conservate nella memoria²¹⁵.

Un esempio di questi due ultimi modi della *comprensione* dell'anima razionale, in cui l'*adattamento* alle forme che derivano dalla sensazione e dall'intelletto *qualifica ulteriormente* la percezione sensibile, è il passo già citato in modo frammentario V, 3 [49], 3, 1-9:

La sensazione (= percezione) vede un uomo e dà l'impronta alla *dianoia*; e questa che cosa dice? *Non dice ancora nulla, ma conosce soltanto e si limita a ciò*; a meno che dialogando con se stessa, non si chieda chi sia quell'uomo, se l'ha incontrato prima, e dica, servendosi della memoria, che è Socrate. E se dispiega la forma, non fa che dividere quello che l'immagine gli ha dato, se invece – nel caso che fosse buono – lo dice, *parla sulla base di quanto ha appreso mediante la sensazione, ma ciò che dice al riguardo, <l'anima> l'ha presso di sé*, poiché ha presso di sé il criterio del bene²¹⁶.

L'aspetto gnoseologico del giudizio dell'anima razionale, però, non sarà oggetto di analisi in questa sede, dato che non costituisce un punto centrale del nostro discorso.

Per sintetizzare in pochi punti quel che abbiamo rilevato sulla facoltà di giudizio dell'anima, diciamo che: 1) i giudizi sono composti, a seconda dai casi, o da *forme che provengono dalla sfera intelligibile*, o da *forme che provengono dal mondo sensibile*, oppure *da una combinazione di entrambe*; 2) i giudizi *sinagogico-diairetici*

²¹⁵ Per questa concezione dell'ἐφαρμόζειν, cfr. L.P. GERSON, *Plotinus*, London 1994, pp. 178-182

²¹⁶ V, 3 [49], 3, 1-9: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῇ διανοίᾳ. ἡ δὲ τὶ φησιν; ἢ οὐπω οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔστη εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἐαυτὴν διαλογίζοιτο «τίς οὗτος», εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ, καὶ λέγοι προσχρωμένη τῇ μνήμῃ, ὅτι Σωκράτης. εἰ δὲ καὶ ἐξελίττοι τὴν μορφήν, μερίζει ἃ ἡ φαντασία ἔδωκεν· εἰ δέ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἴρηκεν, ὃ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἥδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ. Per una distinzione tra la funzione della memoria e quella della reminiscenza, cfr. IV, 3 [27], 25, 27-33, cit. *infra* in n. 336.

sviluppano le forme che trovano nel *phantastikón* e ne fanno comparire di nuove; 3) i giudizi *di comprensione* possono svolgere una triplice funzione: a) possono far apparire nel *phantastikón* un'impronta dell'Intelletto per mezzo di un'immagine della sensazione, b) possono adattare un'immagine della sensazione ad un'impronta dell'Intelletto, oppure c) possono adattare le immagini della sensazione tra di esse, quelle nuove a quelle vecchie; 4) la prima funzione del giudizio *di comprensione* corrisponde alla reminiscenza platonica e procura all'anima *coscienza delle tracce dell'Intelletto che sono in lei*.

III. 4. c. Le due «regioni» del *logistikón*.

Per elaborare i suoi giudizi, l'anima razionale si serve delle impronte dell'Intelletto e delle immagini della sensazione. I giudizi sinagogico-diairetici si valgono ora delle une ora delle altre, mentre quelli di comprensione, quando svolgono la funzione della reminiscenza, pongono queste due sfere in contatto.

Se ci concentriamo adesso sui giudizi della prima specie, possiamo osservare che l'anima razionale possiede due campi di applicazione della sua facoltà: *la sfera intelligibile*, attraverso le impronte dell'Intelletto, e *il mondo sensibile*, attraverso le immagini della sensazione. Quando articola le tracce dell'Intelletto – abbiamo visto *supra* in III. 4. a. – l'anima razionale *pensa discorsivamente*; quando si occupa esclusivamente delle immagini delle affezioni corporee, invece, essa si limita ad adoperare la sua facoltà razionale senza pensare.

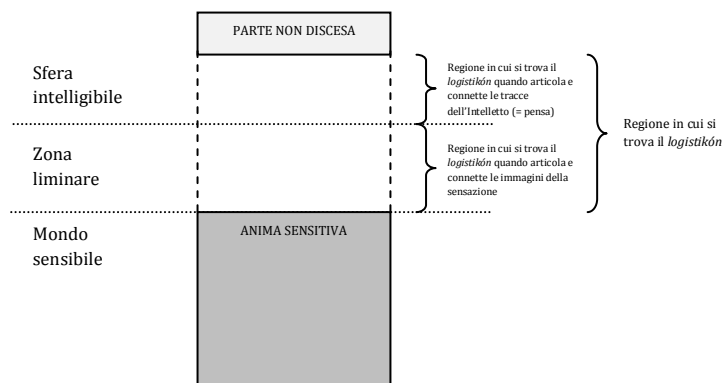
Questa distinzione ci presenta un aspetto fondamentale del *logistikón* che finora avevamo trascurato. Vale a dire: *il logistikón non coincide senza scarto con l'Intelletto dell'anima*; questo è piuttosto – per esprimerci ancora nell'immaginario topico – *una sua parte*. Il *logistikón* è Intelletto solo in quanto pensa, ossia: solo in quanto percepisce mediante il *phantastikón* le tracce dell'Intelletto e le articola discorsivamente; altrimenti esso rimane soltanto *logistikón*.

Diciamo che <Intelletto> è nostro e non nostro. Perciò lo utilizziamo e non lo utilizziamo – il pensiero discorsivo, al contrario, lo utilizziamo sempre – ed è nostro quando lo utilizziamo, non nostro quando non lo utilizziamo. Ma che vuol dire “utilizzare”? Significa forse che siamo divenuti lui stesso e

parliamo come lui? No, vuole dire piuttosto che siamo in accordo con quello (*scil.* l'Intelletto); noi non siamo infatti l'Intelletto, pertanto siamo in accordo con lui (*scil.* con l'Intelletto) mediante la facoltà razionale che lo accoglie per prima²¹⁷.

Queste considerazioni ci spingono a separare il *logistikón* in due «regioni», una in cui esso svolge le funzioni di intelletto ragionante, ed un'altra in cui si dedica ad articolare e connettere le immagini della sensazione. La prima, abbiamo osservato in precedenza, deve essere disposta nella sfera intelligibile, dove l'anima razionale è in grado di eseguire la sua attività senza alcun riferimento al corporeo²¹⁸. La seconda, invece, deve essere sistemata *in limine* tra questa e quella sensibile. Solo qui il *logistikón*, che non è entrato nel corpo, può applicare ad esso le sue facoltà.

Quanto abbiamo detto sulle due «regioni» del *logistikón* può essere espresso mediante il seguente schema:



²¹⁷ V, 3 [49], 3, 26-32: φήσομεν [...] ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον [*scil.* τὸν νοῦν]· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα - διανοίᾳ δὲ αἰεὶ - καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. τὸ δὴ προσχρῆσθαι τί ἐστίν; ἄρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; ἢ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ. La *dianoia* del *logistikón* è sempre in atto, ma *pensa* solo quando si occupa delle impronte intelligibili. Data questa discrepanza tra pensiero discorsivo e *dianoia*, sarebbe più opportuno tradurre il termine, almeno in questo passo, con «facoltà di articolare e connettere».

²¹⁸ Cfr. *supra* pp. 75-76.

III. 4. d. *I due phantastiká*

Se ci concentriamo ora sui giudizi della seconda specie, quelli *di comprensione*, dobbiamo notare che le due sfere a cui si rivolge l'anima razionale possono entrare in relazione. Il *logistikón* pone in contatto, sia nella funzione di reminiscenza che in quella di sussunzione, l'immagine della sensazione con l'impronta dell'Intelletto. Esso deve essere capace di percepire pertanto sia l'una che l'altra.

Questa situazione, però, ripropone un problema sollevato in precedenza e lasciato irrisolto. Cioè: la percezione avviene mediante il *phantastikón*, e noi abbiamo visto che esso, almeno per quanto riguarda le immagini della sensazione, appartiene all'anima sensitiva. La difficoltà risiede chiaramente nell'attribuire a questo stesso *phantastikón* anche la percezione delle impronte dell'Intelletto, dato che l'anima sensitiva è in possesso di tutti gli animali, anche di quelli irragionevoli, e qui si tratta appunto della percezione dei *logoi*.

Plotino risolve la questione nel modo più semplice: l'anima razionale possiede un proprio *phantastikón* deputato a percepire le impronte dell'Intelletto²¹⁹. Vi sono nell'anima umana due *phantastiká*, uno che corrisponde all'anima sensitiva e accoglie ciò che proviene dalla sensazione, e uno che corrisponde all'anima razionale e accoglie ciò che viene dall'Intelletto²²⁰. Ma questa soluzione, vediamo, non è priva di problemi. Se l'anima razionale possiede un proprio *phantastikón*, il quale apprende unicamente le impronte dell'Intelletto, in che modo percepisce essa le immagini della sensazione con cui elabora i giudizi?

Plotino nota al riguardo che la distinzione tra i *phantastiká* è effettiva solo quando le due anime a cui appartengono i *phantastiká* sono separate l'una

²¹⁹ Cfr. IV, 3 [27], 30, 1 – 31, 3.

²²⁰ A questo risultato giunge Plotino nella sua indagine sulla memoria in IV, 3 [27], 25-32.

dall'altra²²¹; in caso contrario – egli afferma – esse si trovano tutt'e due *in uno stesso punto presso di noi* (ἐν τῷ αὐτῷ παρ' ἡμῖν IV, 3 [27], 31, 3):

Se la memoria appartiene al *phantastikón* e tuttavia, come si è detto, ognuna delle due anime ricorda, due saranno i *phantastiká*. Ora, in quanto <le due anime> sono separate, possiedano pure ciascuna <il proprio *phantastikón*>. Ma <quando si trovano> in uno stesso punto presso di noi – come <possono esserci ancora> due <*phantastiká* diversi> e in quale di loro <dobbiamo dire che> nasce <la nostra memoria>? Se infatti <la memoria nascesse> in entrambi <i *phantastiká*>, le immagini <dovrebbero essere> sempre doppie. Non <si deve> certo <credere> che l'uno (*scil.* il *phantastikón*) di una (*scil.* dell'anima razionale) <percepisca> gli intelligibili, mentre l'altro (*scil.* il *phantastikón* dell'anima sensitiva) <percepisca> i sensibili. Così infatti ci sarebbero due esseri viventi che non hanno nulla in comune tra di loro²²².

Se i *phantastiká* fossero separati nell'anima umana, e l'uno percepisce solo le impronte dell'Intelletto, l'altro solo le immagini della sensazione, allora non sarebbe possibile mettere in relazione le forme che ciascuno possiede, e l'anima razionale e il corpo dotato di anima sensitiva si rivelerebbero «due essere viventi che non hanno nulla in comune tra di loro». Ma le cose non stanno così. In virtù della coincidenza dei due *phantastiká* «presso di noi», viene a formarsi nell'anima umana un unico *phantastikón* capace di apprendere tutt'e due le forme.

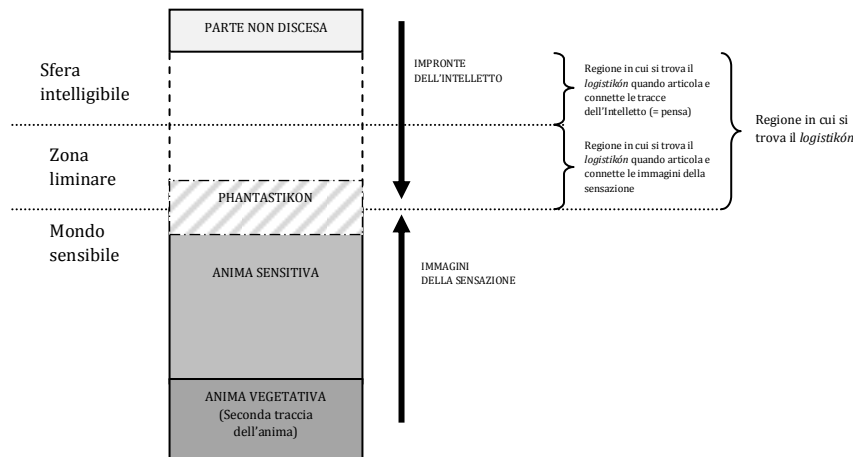
Questo «doppio *phantastikón*» deve trovarsi nella linea di confine tra il *logistikón* e l'anima sensitiva, *come un legame tra le due*, in modo da consentire

²²¹ Plotino si riferisce alla separazione in cui si trovano prima e dopo la vita terrena, ma probabilmente anche all'allontanamento che sarà analizzato in breve, cfr. *infra* pp. 108-126.

²²² IV, 3 [27], 31, 2-8: εἰ τοῦ φανταστικοῦ ἡ μνήμη, ἑκάτερα δὲ ἡ ψυχὴ μνημονεύειν εἴρηται, δύο τὰ φανταστικά. χωρὶς μὲν οὖν οὔσαι ἐχέτωσαν ἑκάτερα, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ παρ' ἡμῖν πῶς τὰ δύο καὶ τίνι αὐτῶν ἐγγίγνεται; εἰ μὲν γὰρ ἀμφοτέροις, διτταὶ αἰεὶ αἱ φαντασίαι· οὐ γὰρ δὴ τὸ μὲν τῆς ἑτέρας τῶν νοητῶν, τὸ δὲ τῶν αἰσθητῶν· οὕτω γὰρ ἂν παντάπασιν δύο ζῶα οὐδὲν ἔχοντα κοινὸν πρὸς ἀλλήλα ἔσται.

all'anima razionale di apprendere le forme che provengono dall'una e dall'altra parte e di congiungerle in un giudizio.

Possiamo dunque integrare così lo schema che abbiamo dato nel capitolo precedente:



III. 4. e. Il «noi» dell'uomo e le due «regioni» dell'anima razionale.

Alla luce di quanto abbiamo detto sul *logistikón*, cerchiamo adesso di precisare una nozione fondamentale della psicologia plotiniana. Abbiamo visto che – secondo Plotino – «noi» *non siamo tutto* quello che nell'anima c'è di attivo, ma *solo quella parte di cui diventiamo coscienti*²²³. Così accade che vi siano nella nostra anima immagini di affezioni corporee e impronte dell'Intelletto che non «giungono a noi». L'indagine svolta ha chiarito le linee principali di questa dinamica, mostrando che «noi» diventiamo coscienti mediante il *phantastikón* e la facoltà di giudizio della parte razionale. Ciò equivale ad affermare che «noi» siamo *l'attività razionale in atto*:

²²³ Cfr. *supra* pp. 66-67, dove abbiamo citato, tra le altre cose: V, 1 [10], 12, 5-10: οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἵη· ὅταν δὲ ἐνεργεῖν ἕκαστον μὴ μεταδιδῶ τῷ αἰσθανομένῳ, οὐπω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν, «Non tutto ciò che è nell'anima è immediatamente percepibile, ma *raggiunge noi* solo quando raggiunge la percezione; se qualcosa è in atto ma non comunica con la facoltà di percezione, allora *non è pervenuta all'anima intera*».

Noi stessi siamo razionali; e noi stessi pensiamo i pensieri nel pensiero discorsivo. Questo siamo noi. Ma gli atti dell'Intelletto <vengono> dall'alto, così come quelli che <derivano> dalla sensazione <vengono> dal basso, e noi siamo questo, la parte principale dell'anima, la parte di mezzo di una duplice facoltà, <i cui elementi sono l'uno> peggiore e <l'altro> migliore; peggiore è la <facoltà> della sensazione, migliore è quella dell'Intelletto²²⁴.

«Noi» siamo la facoltà di articolare e connettere le forme che vengono dall'alto e dal basso; la «duplice facoltà» di comprendere e sviluppare sia le impronte dell'Intelletto che le immagini della sensazione. «Noi» siamo, per usare i termini definiti in precedenza, la parte dell'anima *in mezzo tra la parte non discesa e quella sensitiva*:

Della nostra anima, una parte è sempre <rivolta> verso gli intelligibili, un'altra è verso le cose di questo mondo, un'altra ancora si trova in mezzo ad entrambe²²⁵.

«Noi» siamo il *logistikón*; e lo siamo in tutt'e due le «regioni» che lo costituiscono. Quando percepiamo le impronte dell'Intelletto e applichiamo ad esse la facoltà sinagogico-diairetica, allora «noi» pensiamo; quando invece apprendiamo le sole immagini della sensazione e applichiamo a loro la stessa facoltà, ci serviamo della parte razionale senza badare alle tracce intelligibili. Nel primo caso, l'attività che operiamo ci porta ad essere nella sfera intelligibile, dal momento che diventiamo coscienti solo delle impronte dell'Intelletto, scevre da ogni elemento corporeo. Nel secondo caso, la nostra attività ci conduce alla zona liminare tra l'intelligibile e il sensibile, dove elaboriamo giudizi sulle cose esterne. Questo leggiamo nella continuazione del passo appena citato:

²²⁴ V, 3 [49], 3, 35-40: αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Cfr. I, 1 [53], 7, 14-23.

²²⁵ II, 9 [33], 2, 4-6: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων.

Della nostra anima, una parte è sempre <rivolta> verso gli intelligibili, un'altra è verso le cose di questo mondo, un'altra ancora si trova in mezzo ad entrambe; infatti, dato che l'anima è una natura unica in molteplici potenze, talvolta è trasportata tutta con la parte migliore di sé e dell'essere, talvolta è la parte peggiore di sé che, sospinta in basso, trascina con sé la parte intermedia; spingere in basso tutta l'anima infatti non è lecito²²⁶.

A seconda di quale attività eserciti e di cosa diventi cosciente, il «noi» dell'uomo sale verso l'intelligibile oppure discende nell'ultimo lembo di questa sfera. Esso, per dirla con le parole di E.R. Dodds, «fluctuates like a spotlight, embracing now a higher and now a lower sector»²²⁷. Il giudizio sinagogico-diairetico sulle impronte dell'Intelletto fa sì che il «noi» sia lassù; il giudizio sinagogico-diairetico e il giudizio di comprensione sulle sole immagini della sensazione, lasciano la nostra coscienza nella «regione» inferiore, impelagata nei *sensibilia*. Forse lo stesso può dirsi del giudizio di comprensione che sussume l'immagine della sensazione all'impronta dell'Intelletto, dato che l'attenzione del «noi» è rivolta a conoscere il sensibile piuttosto che l'intelligibile. In questo quadro, una considerazione speciale merita il giudizio di comprensione che svolge la funzione della reminiscenza: questa attività, con la quale il «noi» si serve delle immagini della sensazione per far apparire nel *phantastikón* un'impronta dell'Intelletto, rappresenta per l'anima – come vedremo meglio più avanti – *il momento del rivolgimento (ἐπιστροφή) verso gli intelligibili e l'inizio dell'ascesa*.

Il «noi» dell'uomo coincide pertanto, in modo alternato ed esclusivo, con ciascuna delle due «regioni» del *logistikón*. La sua attività lo porta ora in alto, ora in

²²⁶ II, 9 [33], 2, 4-10: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον. τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι. Cfr. anche IV, 3 [27] 6, 25-26: ἢ πολὺ αὐτῶν καθελκυσθὲν συνεφελκύσατο καὶ αὐτὰς ταῖς γνώμαις εἰς τὸ κάτω εἶναι, «Molto di esse <delle anime individuali> è stato sospinto in basso e ha trascinato con sé, <cosicché> esse ci sono con le <loro> opinioni <rivolte> verso quaggiù».

²²⁷ E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, cit., p. 5.

basso. Perciò questa nozione presenta nella filosofia di Plotino un'ambiguità costitutiva. Essa può indicare sia l'attività razionale che provvede ai bisogni del corpo e si prende cura delle cose esterne, sia l'attività razionale che guarda l'intelligibile e desidera conoscere soltanto questo – anche se, chiaramente, il primato assiologico corrisponde al secondo di questi termini. Servendosi della raffigurazione e degli elementi mitici della «discesa dell'anima», Plotino esprime questa concezione nel modo seguente:

E noi, *chi siamo noi?* Siamo quello <lassù> oppure ciò che gli si accosta e diviene nel tempo? Prima che avvenisse questa generazione (*scil.* la discesa dell'anima nel corpo) noi eravamo lassù ed eravamo uomini differenti ed alcuni perfino dèi, eravamo anime pure e l'Intelletto era congiunto a tutta l'essenza, eravamo parti dell'intelligibile né distinte né scisse, ma eravamo dell'intero. Del resto, neppure ora ne siamo scissi. Ma ora a quell'uomo di lassù si è associato l'altro uomo che vuole esserci. Ed ha trovato *noi*, che infatti non eravamo fuori dal tutto, si è avvolto di noi e si è aggiunto a quell'uomo che ciascuno di noi era allora [...] E siamo così diventati un'unica coppia e non più quell'uno che eravamo prima; siamo semmai quell'altro uomo che ci si è aggiunto in un secondo tempo, mentre quel primo uomo è *inattivo e in un certo senso assente*²²⁸.

²²⁸ VI, 4 [22], 14, 16-31: ἡμεῖς δέ - τίνες δὲ ἡμεῖς; ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰ καὶ καθαρά καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρὼν ἡμᾶς - ἡμεν γὰρ τοῦ παντὸς οὐκ ἔξω - περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἡμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα *ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος*. Il corsivo è nostro. Il «noi» può comprendere anche il corpo vivente, che rimane però diverso dall'uomo vero, I, 1, 10, 5-7. Uno studio eccellente su questo tema è P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1 (1980), pp. 243-266.

III. 4. f. *La discesa dell'anima che siamo «noi» e la parte non discesa*

Che Plotino intenda la «discesa dell'anima» come il modo tradizionale di esprimere un concetto filosofico di prima importanza, e non come un «evento», è chiaro da VI, 4 [22], 16, 8-18:

Poiché la partecipazione di quella natura (*scil.* l'anima) non consiste nella discesa verso le cose di qui e nello staccarsi da sé, bensì nell'esserci la natura inferiore in quella superiore e parteciparne, è chiaro allora che ciò che intendono quelli che dicono "venire", è che la natura corporea c'è lassù e partecipa della vita e dell'anima; per cui, in generale, quel "venire" non è in senso locale, ma <indica> un qualche modo di quella comunione. Così il "discendere" è essere nel corpo, nel senso in cui diciamo che l'anima è nel corpo, come una sua donazione da parte di se stessa di qualcosa a questo (*scil.* al corpo), che però non diventa di questo (*scil.* del corpo); per converso, il "partirsene" significa che il corpo non ha nessuna comunione con l'anima²²⁹.

Tale considerazione, però, nulla toglie al valore didascalico e apofantico dell'immagine. Molti aspetti fondamentali del rapporto dell'anima individuale con il corpo vengono spiegati per mezzo di una tale dinamica. È opportuno quindi esaminarla con attenzione.

²²⁹ VI, 4 [22], 16, 7-17: ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μεταλαμβάνειν ἐκείνης τῆς φύσεως ἦν οὐ τὸ ἐλθεῖν ἐκείνην εἰς τὰ τῇδε ἀποστᾶσαν ἑαυτῆς, ἀλλὰ τὸ τήνδε ἐν ἐκείνῃ γίνεσθαι καὶ μεταλαβεῖν, δῆλον ὅτι ὁ λέγουσιν ἐκεῖνοι «ἦκειν» λεκτέον εἶναι τὴν σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἦκειν, ἀλλ' ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὥς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ, δοῦνά τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι, τὸ δ' ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῇ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς. Seguendo il passo di *Tim.* 36d 9–e 3, in cui l'anima avvolge il cielo dall'esterno (ἐξῶθεν περικαλύψασα), Plotino enuncia più volte l'idea che il corpo dell'universo si trova nell'anima, cfr. IV, 3 [27], 9, 36-39; V, 5 [32], 9, 29-30; III, 7 [45], 11, 34; e più in generale, la concezione che non è l'anima ad essere dentro il corpo, bensì il corpo dentro l'anima, cfr. VI, 4 [22], 4, 29-30; IV, 3 [27], 20, 41-51.

In IV, 3 [27], 27, 1-3 Plotino distingue l'anima «secondo cui noi siamo» (καθ' ἣν ἡμεῖς) dall'anima che proviene dal tutto (τῆς δὲ ἅλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου), e chiama quella prima «la parte più divina» (θειότερα). Questa distinzione, oltre a riguardare la loro funzione, concerne *in primis* il loro statuto ontologico. L'anima razionale che «noi» siamo non è – come l'anima sensitiva e vegetativa che si trovano presso il corpo – un'immagine dell'anima del tutto²³⁰. Essa è piuttosto, allo stesso modo dell'anima del tutto da cui provengono quelle immagini, *una parte dell'anima totale*²³¹. Perciò dice Plotino che l'anima dell'individuo (ἐκάστου IV, 3 [27], 6, 2) e l'anima dell'universo (τοῦ παντός 6, 1) sono della medesima specie (ὁμοειδεῖς 6, 1). Tutt'e due sono anime che entrano in relazione con un corpo – con il corpo singolo e con il corpo dell'universo rispettivamente, 6, 11-15 – solo che l'una, quella dell'universo, non si allontana dall'anima totale (οὐκ ἀπέστη τῆς ὅλης 6, 12), rimane nell'intelligibile e possiede il corpo attorno a sé (ἔσχευεν ἐκεῖ οὔσα περὶ αὐτὴν τὸ σῶμα 6, 12-13), mentre le altre, quelle degli individui, avanzano (προσῆλθον 6, 25) e si allontanano verso la profondità (ἀπέστησαν εἰς βάθος 6, 25).

Nel trattato dedicato all'analisi di questa dinamica, *Sulla discesa dell'anima nei corpi* IV, 8 [6], Plotino osserva che dall'anima unica derivano molte altre, diverse tra loro come le specie che si ottengono da un unico genere (ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους, ὥσπερ ἐκ γένους ἐνὸς εἶδη 3, 11-12)²³². Queste anime, che egli chiama «individuali» (καθέκαστα 4, 1), sono senza preoccupazioni finché restano nell'intelligibile con l'anima totale (ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῷ νοητῷ 4, 5-6). Lì infatti, nel cielo (ἐν οὐρανῷ 4, 6), partecipano al governo del tutto insieme all'anima totale (μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν 4, 6),

²³⁰ Cfr. I, 1 [53], 8, 18-23.

²³¹ IV, 3 [27], 2, 55: ψυχῆς τῆς ὅλης. Il testo fondamentale è IV, 3 [27], 1-7. Per un esame della questione, cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Soul, world-soul and individual soul in Plotinus*, cit.; cfr. anche M. ANDOLFO, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*, Milano 1996, spec. pp. 17-42.

²³² Qui, come in ogni racconto genealogico, vale l'avvertenza di Plotino stesso di non intendere il processo come se fosse avvenuto nel tempo, bensì come ciò che è: un discorso fatto per chiarire nel modo migliore alcuni aspetti del fenomeno osservato, cfr. II, 4 [12], 5, 25-28; VI, 7, 35, 28-33; IV, 3 [27], 9, 12-20.

rimanendo in alto. Poi, però, cambiando stato, passano dal tutto all'essere parte (μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι 4, 10-11), e come stanche di essere insieme all'altro, si allontanano ciascuna verso se stessa (οἷον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἑκάστη 4, 11-12). In questo modo – prosegue Plotino – l'anima individuale si indebolisce e si riempie di affanni (ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ 4, 15):

E prendendo distanza dall'intero arriva ad una sola cosa, e rifugge l'altro, che è tutto, avanzando e rivolgendosi a quell'unica cosa battuta dai colpi dell'intero secondo il tutto (*scil.* al corpo individuale). E governa il particolare, con difficoltà pratiche, lontano dall'intero, in contatto con le cose esteriori, curante di esse e ad esse presente – e facendo <in questo modo> *fa penetrare molto di esso (scil. del corpo) all'interno <dell'anima>*²³³.

Qui, nel corpo, avviene per essa la cosiddetta perdita delle ali (τὸ λεγόμενον πτερορρυῆσαι 4, 21-22) . Qui si dice che sia sepolta e come in una caverna (τεθάφθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι 4, 28). E qui, dove è stata fatta prigioniera dopo essere caduta (εἴληπται οὖν πεσοῦσα 4, 25-26), l'anima può *rivolgersi agli intelligibili e iniziare il processo di risalita*:

<L'anima>, rivolgendosi all'attività di pensare, si libera dalle catene e risale, quando, a partire dalla reminiscenza, prende l'avvio per «contemplare gli esseri»; <l'anima> infatti ha sempre qualcosa che – nondimeno – <rimane> un qualcosa di sporgente²³⁴.

²³³ IV, 8 [6], 4, 16-21: καὶ τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ ἐνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα, ἐλθοῦσα καὶ στραφεῖσα εἰς τὸ ἐν ἐκεῖνο πληττόμενον ὑπὸ τῶν ὅλων κατὰ πᾶν, τοῦ τε ὅλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῶσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἶσω. Per l'uso transitivo del verbo δύω, cfr. LIDDELL-SCOTT, cit., s. v. Nella traduzione italiana ho variato leggermente la sintassi del testo greco.

²³⁴ IV, 8 [6], 4,28-31: ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λύεσθαί τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα. ἔχει γάρ τι ἀεὶ οὐδὲν ἥττον ὑπερέχον τι.

La dinamica della «caduta» è descritta nelle *Enneadi* numerose volte e in diversi modi²³⁵. Se prescindiamo ora dalle loro divergenze, e cerchiamo di cogliere ciò che in essi si trova di comune, vediamo che due aspetti rimangono costanti: 1) il fatto che la caduta dell'anima individuale [= razionale] costituisce per essa *una minorazione delle sue facoltà* e un *peggioramento della sua condizione*, e 2) che una parte dell'anima discesa *permane sempre in alto* e rende in questo modo possibile *la risalita alla condizione originaria*.

²³⁵ Alcune delle espressioni utilizzate per indicare il movimento di discesa sono: εἰς σῶμα ἔρχεται IV, 7 [2], 13, 1-2; ἔδυν IV, 8 [6], 8, 3; ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι IV, 3 [27], 12, 2; κἀτεισιν 12, 35; l'anima acquista desiderio (ὄρεξιν προσλαμβάνει IV, 7 [2], 13, 4) e avanza (πρόεισιν 13, 5); quasi balzò fuori dal tutto verso la parte (ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος VI, 4 [22], 16, 29-30); le anime si sono dimenticate del dio padre e provano piacere della propria autonomia (τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι [...] τῷ αὐτεξουσίῳ [...] ἡσθεῖσα V, 1 [10], 1, 1-6). Per un'analisi della fraseologia plotiniana su questo argomento, cfr. N.C. BANACOU-CARAGOUNI, *Observations sur la descente des âmes dans le corps chez Plotin*, in «Diotima», 4 (1976), pp. 58-64; P.M. SCHUHL, *La descente de l'âme selon Plotin*, *ivi*, pp. 65-68. Per quanto riguarda il problema della libertà, della necessità e della determinazione della causa di questo movimento, cfr. P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*, in «Revue neo-scholastique de Philosophie», 29 (1931), pp. 50-79; D. O'BRIEN, *Le volontaire et la nécessité. Reflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 167 (1977), pp. 401-422. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. III pp. 85-96, spec. 93-94, nota le similitudini tra le descrizioni della discesa in IV, 3 [27], 12-13 e V, 1 [10], 1 e quelle di alcuni testi dello gnosticismo ermetico, in particolare il *Poimandres*. Una raccolta di passi delle *Enneadi* in cui compaiono una serie significativa di termini a noi noti anche dalla letteratura gnostica, quali «inclinazione» (νεῦσις), «audacia» (τόλμα), ecc., si trova in G. SINNIGE, *Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and in Augustine*, in AA. VV., *Plotinus amid Gnostics and Christians*, a cura di D.T. Runia, Amsterdam 1984, pp. 73-97. Un'analisi di alcuni di questi termini e delle concezioni comuni si ha in J. ZANDEE, *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung codex*, Istanbul 1961. Per il discusso e variamente interpretato rapporto tra Plotino e la *gnosis*, cfr. innanzitutto H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist I-II*, Göttingen 1988-1993; H.-CH. PUECH, *Plotin et les gnostiques*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, cit., pp. 161-190; F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires 1981; un'accurata bibliografia si trova in K. ALT, *Philosophie gegen Gnosis*, Mainz 1990.

1) Consideriamo il primo punto. L'anima universale si occupa dell'intero cosmo, quella individuale, invece, della parte che le è stata assegnata²³⁶. Il corpo a cui presiede la prima – il corpo dell'universo – è perfetto, sufficiente, bastevole a se stesso, e nulla possiede di contrario alla sua natura (τὸ δὲ τέλειόν τε ὄν καὶ ἱκανὸν καὶ αὐτάρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν IV, 8 [6], 2, 14-16), perciò l'anima universale può governarlo senza fatica, con una potenza che non richiede sforzo (ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα 2, 53)²³⁷. Le anima individuali, al contrario,

Dovendo dirigere corpi peggiori, sono penetrate, a causa loro, in profondità, dal momento che dovevano imporre il loro dominio <sulla natura corporea>, altrimenti ogni <elemento corporeo> si sarebbe disperso e sarebbe ritornato al suo luogo proprio – nell'universo invece tutti gli elementi sono naturalmente nei loro luoghi propri –; e questi corpi richiedono una grande e fastidiosa sollecitudine, poiché molte cose ostili li assalgono continuamente, e sono oppressi dalle necessità e bisognosi di ogni aiuto, e si trovano in molte difficoltà²³⁸.

L'anima individuale governa un corpo che ha bisogno di molte cure, immerso nell'ininterrotto flusso di forze che tutto lo trasforma; un corpo che richiede, proprio per questo, che l'anima penetri profondamente in esso. Plotino la paragona sotto questo aspetto ad un contadino che bada con preoccupazione (φροντίς) ed ansia

²³⁶ Cfr. IV, 7 [2], 13, 8-13; IV, 8 [6], 4, 5-21; 8, 11-23; IV, 3 [27], 2, 56-58; 6, 11-15.

²³⁷ Si presti attenzione al termine ἀπράγμων, in quanto rappresenta l'esatto antonimo del πολυπραγμονέω con cui si contraddistingue l'attività dell'anima individuale in IV, 8 [6], 4, 15, cfr. *supra* p. 94. Sulla perfezione del mondo, cfr. anche II, 1 [40], 3, 1-12; sul governo senza fatica, cfr. III, 4 [15], 4, 2-7.

²³⁸ IV, 8 [6], 2, 7-14: ἃς ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναι, εἶπερ ἔμελλον κρατήσιν, σκεδασθέντος μὲν ἂν ἐκάστου καὶ πρὸς τὸν οἰκεῖον τόπον φερομένου - ἐν δὲ τῷ παντὶ πάντα ἐν οἰκείῳ κατὰ φύσιν κεῖται - πολλῆς δὲ καὶ ὀχλῶδους προνοίας δεομένων, ἅτε πολλῶν τῶν ἀλλοτρίων αὐτοῖς προσπιπτόντων αἰεὶ τε ἐνδεία συνεχόμενων καὶ πάσης βοηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερείᾳ δεομένων.

(μέριμνα) ad una pianta in cui sono cresciuti i vermi²³⁹. Così – egli afferma – l'anima si riempie di piaceri, dolori e preoccupazioni:

<Le anime individuali> si tengono occupate con la sensazione, e con l'atto dell'apprensione apprendono molte cose che sono contrarie alla <loro> natura, che le affliggono e le turbano, poiché ciò di cui si prendono cura è una parte, e difettosa, e che possiede attorno molte cose ostili, molte anche, però, che sono oggetto di desiderio; e <l'anima> vi prova piacere, ma il piacere la inganna²⁴⁰.

Due sono i modi, dunque, in cui l'anima è capace di prendersi cura del corpo. Senza sforzo né preoccupazioni, come fa l'anima dell'universo, oppure peggiorando in qualche modo la sua condizione:

Non ogni forma di sollecitudine verso l'inferiore priva chi è sollecito del restare nella condizione migliore. Duplice è infatti la cura che si può avere di ogni cosa: <c'è una cura> universale, <che si realizza> mediante il comando senza sforzo di chi ordina con l'autorità di un re, e <c'è la cura> particolare, <che si realizza> mediante una certa azione fatta personalmente, e che *per il contatto con l'oggetto dell'azione contamina l'agente con la natura di ciò che è stato fatto*²⁴¹.

²³⁹ Cfr. IV, 3 [27], 4, 25-33

²⁴⁰ IV, 8 [6], 8, 18-22: ἄσχολοι δὲ τῇ αἰσθήσει καὶ ἀντιλήψει πολλῶν ἀντιλαμβανόμεναι τῶν παρὰ φύσιν καὶ λυπούντων καὶ ταραττόντων, ἅτε οὗ ἐπιμέλονται μέρους καὶ ἐλλειποῦς καὶ πολλὰ ἔχοντος τὰ ἀλλότρια κύκλω, πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται. καὶ ἴδεται δὲ καὶ ἡδονὴ ἡπάτησε.

²⁴¹ IV, 8 [6], 2, 25-30: μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χείρονος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν. διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῶ τινι ποιήσει *συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πράττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναμιμνᾶσα*. Il corsivo è nostro. Cfr. IV, 3 [27], 17, 28-31: εἰ δ' ἦν τοιοῦτον ἕκαστον ζῶον οἷον καὶ τὸ πᾶν, τέλεον καὶ ἱκανὸν σῶμα καὶ ἀκίνδυνον παθεῖν, καὶ παρεῖναι λεγομένη ψυχὴ οὐκ ἂν παρῆν αὐτῷ, καὶ παρεῖχεν αὐτῷ ζωὴν μένουσα πάντα ἐν τῷ ἄνῳ, «Se ognuno di questi esseri viventi fosse così come è l'universo, un corpo perfetto e sufficiente che non rischia di subire affezioni, anche l'anima che diciamo presente

La cura premurosa che l'anima individuale dedica al corpo incide, quindi, sul suo stato complessivo: essa *inclinata se stessa verso il sensibile e si contamina*.

Questa è la caduta dell'anima, il venire nella materia e indebolirsi, perché tutte le sue potenze non sono presenti attivamente²⁴².

Nella caduta, infatti, l'anima perde la capacità di *ragionare in modo puro*, come solo lassù poteva farlo, e acquisisce in sua vece il ragionamento applicato alle cose esterne:

Quaggiù compare il ragionamento, quando l'anima è già in difficoltà, piena di preoccupazioni e molto più debole; è infatti una diminuzione dell'Intelletto e del suo stato di autosufficienza avere bisogno del ragionamento [...] Ma se lassù <le anime> sono senza ragionamento (*scil.* senza ragionamento applicato alle cose sensibili), come potrebbero essere ancora razionali? Perché sono capaci, uno potrebbe dire, di esaminare a fondo le cose senza difficoltà, quando si danno le circostanze. Così bisogna dunque intendere il ragionamento; poiché se uno lo intende come una disposizione che deriva costantemente dall'Intelletto (*scil.* dalla seconda ipostasi) e che è nell'anima, un'attività stabile e una specie di riflesso dell'Intelletto, anche lassù <le anime> potrebbero servirsi del ragionamento (*scil.* del ragionamento puro)²⁴³.

nel corpo non sarebbe in realtà presente in esso, ma gli fornirebbe la vita rimanendo completamente nel mondo di lassù».

²⁴² I, 8 [51], 14, 44-45: τοῦτό ἐστι πῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν, ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεισιν εἰς ἐνέργειαν. Cfr. IV, 8 [6], 4, 26-27; V, 1 [10], 1, 5-17; IV, 3 [27], 17, 21-27.

²⁴³ IV, 3 [27], 18, 2-13: ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὔσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης· ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι [...] ἀλλ' εἰ ἐκεῖ ἄνευ λογισμῶν, πῶς ἂν ἔτι λογικὰ εἶεν; ἢ ὅτι δύνανται, εἴποι τις ἄν, ὅταν περίστασις, εὐπορήσαι διασκοποῦσαι. δεῖ δὲ τὸν λογισμὸν λαβεῖν τὸν τοιοῦτον· ἐπεὶ εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὔσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν, καὶ ἐνέργειαν ἐστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὔσαν, εἶεν ἂν κάκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. Cfr. J. TROUILLARD, *The logic of attribution in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», 1 (1961), pp. 126-138, spec. 130-131.

Detto altrimenti: al *logistikón* che risiedeva nella sfera intelligibile si aggiunge ora un corpo che lo costringe a prendersene cura di esso, motivo per cui il *logistikón* deve discendere fino alla zona di confine tra questa sfera e quella sensibile. Ma questa discesa, dobbiamo notare, non fa sì che il *logistikón* perda definitivamente la sua capacità di ragionare in modo puro; esso la perde *in quanto* inclina verso il mondo sensibile. Se il «noi» che si prende cura del corpo abbandona queste cure e *si rivolge* verso gli intelligibili, allora comincia per esso un processo di *purificazione* in cui il suo pensiero si *decontamina* dal sensibile e ridiventa la facoltà di articolare e connettere le impronte dell'Intelletto, cioè pensiero discorsivo puro.

2) Andiamo adesso al secondo aspetto. La risalita del «noi» alla condizione psichica originaria è resa possibile dalla parte dell'anima che rimane nell'intelligibile e pensa sempre, cioè dall'estremità superiore del suo intelletto. Questa parte, eternamente attiva, comunica ininterrottamente al resto dell'anima razionale le impronte dell'Intelletto che il «noi» deve apprendere per portarsi in alto. Nella caduta, infatti, l'anima

Non diventa tutta intera *del* corpo, ma conserva qualcosa al di fuori di esso²⁴⁴.

Le anime degli uomini, dopo aver visto la propria immagine in una specie di specchio di Dioniso, giunsero lì slanciandosi dall'alto, senza tuttavia separarsi, neppure esse, dalla loro origine e dall'Intelletto. Non sono infatti venute <qui> con l'intelletto, ma si allungarono fino alla terra restando con il capo saldamente fisso al di sopra del cielo²⁴⁵.

²⁴⁴ IV, 7 [2], 13,12-13: οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλὰ τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα. Il corsivo è nostro.

²⁴⁵ IV, 3 [27], 12, 1-5: ἀνθρώπων δὲ ψυχὰι εἰδῶλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὖται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρᾳ δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. L'immagine che attira le anime umane verso il basso è il corpo singolo «preparato» dall'anima universale, cfr. IV, 3 [27], 6, 13-15; II, 9 [33], 18, 14-17; IV, 3 [27], 10, 27-29; 11, 1-7.

Questo punto è, si può dire, *il nucleo soteriologico della dottrina della parte non discesa*: una parte dell'anima resta in alto e pensa sempre; il suo pensiero deve essere appresso dalla coscienza affinché «noi» mettiamo fine alla cattiva condizione in cui siamo caduti; ma l'attività della parte non discesa sfugge alla coscienza, occupata a dispensare al corpo le proprie cure. Nel trattato che abbiamo ora esaminato, *Sulla discesa dell'anima nei corpi* IV, 8 [6], Plotino, espone questo punto fondamentale nei termini seguenti:

E se, contro l'opinione altrui, si deve avere l'ardire di esprimere chiaramente ciò che si mostra, <diciamo che> neppure tutta la nostra anima è precipitata, ma *v'è qualcosa di lei che è sempre nell'intelligibile*; la parte che è nel sensibile, però, se domina – o meglio: se è dominata e sconvolta dal corpo –, *non ci permette di avere percezione di ciò che la parte superiore dell'anima contempla*²⁴⁶.

Con queste parole Plotino presenta per la prima volta la dottrina della parte non discesa²⁴⁷.

III. 5. *I «composti» che hanno la vita totale: gli astri (5). L'anima celeste*

Con il capitolo precedente abbiamo finito le osservazioni generali sul composto di corpo e anima che costituisce l'essere vivente «uomo». Non ci resta che indicare brevemente, prima di proseguire, il modo in cui l'anima degli astri si

²⁴⁶ IV, 8 [6], 8, 1-5: καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔῃ αἰσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Il corsivo è nostro.

²⁴⁷ In questo luogo la dottrina è stata *resa esplicita* per la prima volta, anche se non mancano accenni nei trattati precedenti. Per esempio, l'analisi dell'immortalità dell'anima in IV, 7 [2] porta Plotino a riconoscere che la parte più pura dell'anima si trova eternamente nell'intelligibile, cfr. spec. 13, 1-3; 12-14. Cfr. i testi delle *Enneadi* che contengono riferimenti alla dottrina della parte non discesa citati da TH.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., pp. 229-273.

rapporta al loro corpo. Il contrasto con la condizione dell'anima razionale dell'uomo chiarirà alcune delle questioni già affrontate.

Secondo Plotino, in continuità con la tradizione greca, gli astri sono divinità; e lo sono in quanto non si allontanano mai dagli intelligibili (τῷ ἀεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων), in quanto rimangono attaccati all'anima originaria mediante la loro anima, la quale si è allontanata da essa solo per così dire (τῇ μὲν ἐξαρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ), e in quanto quest'anima – la loro anima individuale, «con cui sono quel che diciamo che sono» (ἥπερ καὶ εἰσι καὶ ὁ λέγονται) – guarda sempre all'Intelletto, e mai da un'altra parte (πρὸς νοῦν βλέπειν οὐδαμοῦ ψυχῆς αὐτοῖς ἢ ἐκεῖ βλέπούσης)²⁴⁸. La loro vita è perciò sempre uguale (αὐτὴ IV, 4 [28], 8, 42), perfetta (τελεία 8, 49), beata (μακαρία 8, 53)²⁴⁹. Gli astri possono anche avere sensazioni²⁵⁰, ma sono accidentali (κατὰ συμβεβηκός 25, 14) e non rimangono in essi come ricordi²⁵¹. Non hanno ragionamenti (λογισμοί), sillogismi e pensieri discorsivi (διανοήσεις), giacché non ricercano né si trovano in difficoltà (μῆτε ζητοῦσι μῆτε ἀποροῦσιν)²⁵². Inoltre, i loro corpi sono immuni da danno (τὰ σώματα αὐτῶν [...] ἀβλαβεῖς ὑπάρχειν 42, 25-26). Nel trattato *Sul cielo* II, 1 [40] Plotino osserva che gli astri permangono non soltanto *come forma*, come l'uomo e il cavallo, che «esistono sempre, ma non sono lo stesso uomo e lo stesso cavallo» (ἀεὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός 1, 27), bensì *come individui* (κατὰ τὸ τόδε 2, 2), vale a dire, come unità numerica (τὸ ἐν ἀριθμῷ 1, 9), e spiega questo «permanere in quanto individui» (κατὰ τὸ τόδε ἔχειν τὸ ἀεὶ 2, 2-3) dicendo che il loro corpo è migliore di quello degli esseri terrestri, 4, 8 e che l'anima che li governa – l'anima celeste (ἡ

²⁴⁸ Cfr. IV, 3 [27], 11, 24-27.

²⁴⁹ Cfr. anche V, 1 [10], 2, 23-24.

²⁵⁰ Cfr. IV, 4 [28], 25, 13-17; 30, 1-4.

²⁵¹ Cfr. IV, 4 [28], 4-6; 30.

²⁵² Cfr. IV, 4 [28], 6, 10-14.

ψυχὴ ἡ οὐρανία 5, 6) da cui deriva l'anima «che crea gli esseri viventi sulla terra» (τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν 5, 8) – è più potente, 5, 5-14²⁵³.

In poche parole: lì, nella sede migliore della regione sensibile, IV, 3 [27], 17, 2-3, le anime degli astri hanno con il loro corpo lo stesso rapporto che l'anima dell'universo ha con il tutto, IV, 8 [6], 2, 39-42.

IV. Il problema della passibilità dell'anima alla luce della dottrina della parte non discesa

Questo breve *excursus* analitico sulle diverse specie di esseri del mondo sensibile ci ha mostrato i punti fondamentali dell'articolato nesso tra anima e corpo che costituisce l'uomo. Volendo formulare in poche asserzioni i risultati ottenuti, possiamo dire che:

1) il corpo dell'uomo è un composto di materia e anima. E più precisamente, un composto in cui alla forma con cui l'anima dell'universo ha modellato la materia, si è aggiunta anche la «seconda traccia» di questa – il *phytikón* – e l'anima sensitiva.

2) A questo corpo si associa l'anima individuale, contrassegnata dall'attività razionale.

3) L'anima razionale apprende mediante il *phantastikón* le forme degli intelligibili e delle affezioni corporee, che giungono ad essa come *impronte dell'Intelletto e immagini della sensazione*.

4) Con queste forme, l'anima razionale formula giudizi.

5) I giudizi dell'anima razionale che abbiamo preso in esame sono di due tipi: quelli sinagogico-diairetici, che dividono e riuniscono le forme apprese e fanno apparire una nuova forma nel *phantastikón*; e quelli di comprensione, che riconducono le forme apprese di recente a quelle possedute da tempo.

²⁵³ Per un'analisi di questo passo e delle sue difficoltà interpretative, cfr. le n. 56 e 57 della traduzione di R. Dufour del *Traité 40*, in *Traités 38-41*, a cura di L. Brisson e J.-F. Pradeau, Paris 2007, pp. 357-359.

6) Quando i giudizi di comprensione connettono le forme che provengono dalla sensazione alle forme che provengono dall'Intelletto e richiamano con la loro attività queste ultime al *phantastikón*, tale processo può dirsi «reminiscenza», dato che in questo modo l'anima razionale apprende le tracce dell'Intelletto che ha da sempre in sé.

7) Mediante il *phantastikón*, la facoltà sinagogico-diairetica e la facoltà di comprensione, l'anima razionale diventa cosciente delle impronte dell'Intelletto e delle immagini della sensazione. In questo senso essa coincide con il «noi» dell'uomo: ciò di cui diventa cosciente agisce sull'anima intera.

8) Se il «noi» diventa cosciente delle impronte dell'Intelletto, esso prende sede nella sfera intelligibile; se invece diventa cosciente delle immagini della sensazione, viene a trovarsi nella più bassa regione di questa sfera, al confine con il mondo sensibile

9) Il «noi» giunge alla regione inferiore della sfera intelligibile perché il corpo a cui l'anima razionale si è associata ha bisogno delle sue cure. Qui esso diventa cosciente degli stati del corpo, dei suoi desideri e delle sue sofferenze, ed elabora giudizi intorno a ciò che apprende.

10) Svolgendo quest'attività a contatto con il mondo sensibile, il «noi» si contamina della sua natura, e l'intera anima viene a trovarsi in una cattiva condizione

Detto questo, cerchiamo di proseguire l'indagine sulla passibilità dell'anima.

Nella regione inferiore della sfera intelligibile, il «noi» dell'uomo elabora giudizi con le immagini del corpo e delle cose esterne apprese. Questi giudizi possono essere, secondo l'analisi precedente, di tre tipi: o giudizi sinagogico-diairetici sulle immagini della sensazione; o giudizi di comprensione che riconoscono e adattano le immagini della sensazione apprese di recente a quelle conservate nella memoria; oppure giudizi di comprensione che riconoscono e adattano le immagini della sensazione nuove alle impronte dell'intelletto già apprese. I primi due si occupano solo ed esclusivamente di immagini della sensazione, il terzo, invece, anche delle tracce intelligibili.

Tali giudizi, dobbiamo ora notare, non hanno per Plotino un significato soltanto *gnoseologico*, bensì anche e soprattutto *un valore etico*. La loro capacità di esprimere una «verità» o una «falsità» circa il mondo sensibile rimane agli occhi del

filosofo un fatto di scarsa rilevanza²⁵⁴. Ciò che in essi è determinante è piuttosto l'effetto che esercitano sull'anima umana, la loro attitudine a migliorare o meno la sua condizione.

Dal punto di vista etico, quindi, è necessario distinguere in modo netto tra i giudizi che si interessano solo delle immagini della sensazione e quelli che accolgono insieme ad esse anche un'impronta dell'Intelletto. I primi hanno come unico criterio per decidere dell'importanza e dell'urgenza di ciò che valutano le immagini delle affezioni corporee e delle cose esterne, mentre gli altri – ecco qui la loro differenza – possiedono allo stesso scopo una traccia dell'intelletto. Quando il «noi» ragiona senza badare alle impronte intelligibili, articolando e connettendo le sole immagini della sensazione, rischia di essere trascinato dalle immagini con cui si impegna. In questo caso il giudizio è «cattivo», perché lascia il «noi» in balia dei desideri e dei timori del corpo, senza alcuna speranza di tirarsi fuori. Quando esso invece apprende una traccia dell'Intelletto, allora può valutare l'immagine della sensazione in base a qualcosa di «buono». Accade così che il «noi» *commisura* le immagini della sensazione alle impronte dell'Intelletto, e adatta (ἐφαρμόζει) le une alle altre nel senso che le *conforma*.

I giudizi sulle cose esterne dunque non vanno distinti in «veri» e «falsi», bensì in giudizi che pongono una misura al sensibile e giudizi in cui l'elemento sensibile ha il primato. È questa la differenza che sta a cuore a Plotino. Perciò egli può accogliere senza difficoltà i punti fondamentali della dottrina stoica del giudizio. Tale dottrina insegna che un giudizio è «vero» quando la ragione dà il proprio assenso alla *phantasía* in base a certi criteri che ricava da sé, dando origine all'*apprensione catalettica*; e che è «falso», invece, quando la ragione accorda frettolosamente la sua approvazione senza averla esaminata a sufficienza²⁵⁵. Anche per Plotino si tratta o di far valere i criteri della ragione *oppure* di piegare la ragione alle immagini che si presentano ai sensi:

Il cosiddetto ragionamento falso è in realtà una *phantasía* che non ha atteso il giudizio della ragione. Ma noi facciamo il male perché cediamo <alle parti inferiori>, esattamente come nella sensazione accade di vedere

²⁵⁴ Cfr. I, 3 [20], 5, 13-22.

²⁵⁵ Cfr. M. POHLENZ, op. cit., pp. 97-117.

cose false con il senso comune prima che intervenga il giudizio della ragione²⁵⁶.

In questo senso ben preciso, quindi, è possibile riferire ai giudizi sulle cose esterne le nozioni di «vero» e «falso». L'opinione «vera» sarebbe il giudizio in cui il «noi» dà una misura all'immagine della sensazione; quella «falsa» il giudizio in cui esso si lascia sopraffare dal sensibile²⁵⁷. A questa seconda specie appartarrebbe per esempio il giudizio razionale del caso menzionato in IV, 4 [28], 28, 47-48, in cui l'ira si sveglia irrazionalmente (ἐγχειρόμενον ἄλόγως) e «trascina la ragione con l'immaginazione» (ἐφέλκεσθαι τῇ φαντασίᾳ τὸν λόγον).

L'anima razionale può opinare sulle cose esterne senza prendere la propria misura dalle impronte dell'Intelletto. In questo caso, la parte razionale si lascia determinare in tutto e per tutto dalle occasioni esterne²⁵⁸. L'anima inferiore – quella che si divide nel corpo – produce immagini sensibili che si ostacolano a vicenda e gettano la parte razionale nell'indecisione e nel turbamento:

E poiché infatti la molteplicità <delle parti> ci governa, necessariamente molteplici sono anche le immagini, acquisite <dall'esterno>, sempre nuove, <quelle> dell'una (*scil.* parte) rispetto all'altra (*scil.* parte), e tali da impedire i movimenti e le attività di ciascuna di esse (*scil.* di ogni parte). Quando infatti la parte desiderativa è mossa, sopraggiunge l'immagine di questa,

²⁵⁶ I, 1 [53], 9, 8-12: ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὐσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ' ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως πρὶν τῷ διανοητικῷ ἐπικρῖναι ψευδῇ ὁρᾷ συμβαίνει τῇ κοινῇ αἰσθήσει. Cfr. il commento di C. Marzolo a questo passo in PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?* I, 1 [53], Pisa 2006, pp. 155-156. Cfr. anche III, 6 [26], 2, 24-25, in cui si dice che le ψευδεῖς δόξαι sono ciò che maggiormente produce il vizio (ὃ δὲ μάλιστα τὴν κακίαν ποιεῖ).

²⁵⁷ Cfr. I, 1 [53], 9, 5- 12: πράττεται μὲν τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος [...] ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ, «le cattive azioni si fanno quando siamo sovrastati dalla parte peggiore di noi [...] dal desiderio, dall'ira o da un'immagine malvagia».

²⁵⁸ Cfr. IV, 4 [28], 17, 3-8, spec. 6-8: ἄλλο τὸ βούλευμα καὶ πρὸς καιρόν, ὅτε ἡ χρεία πάρεστι καὶ συμβέβηκεν ἕξωθεν τουτί, εἴτα τουτί, «La decisione è diversa e relativa a ciò che è opportuno, quando il bisogno è presente e dall'esterno accade ora questo ora quello».

una specie di sensazione annunciatrice e dichiaratrice dell'affezione che pretende che si inseguia e ci si procuri l'oggetto del desiderio. Ma necessariamente l'altra parte dell'anima (*scil.* quella razionale) cade nel dubbio, <e non sa decidere se> inseguire e procurarsi l'oggetto del desiderio oppure resistere. Anche la facoltà dell'impeto, incitandoci alla vendetta, fa le stesse cose quando è mossa; e i bisogni del corpo e le affezioni, <in quanto sono sempre> diversi, fanno opinare diversamente, e *l'ignoranza di ciò che è bene, e <provocano> il non sapere che cosa dire quando si è trasportati in ogni direzione*; e altre cose ancora derivano dalla mescolanza di queste condizioni²⁵⁹.

Quando il «noi» *inclina* verso il sensibile non percepisce più le impronte dell'Intelletto che ha da sempre in sé. Ma come è possibile un tale obnubilamento? Plotino spiega questa dinamica nel passo prima citato sui due *phantastiká*²⁶⁰. Lì egli aveva affermato che il *phantastikón* dell'uomo è il punto di incontro dell'anima razionale e dell'anima che proviene dal tutto. Ora – egli prosegue – quando queste due anime *si trovano d'accordo* l'una con l'altra (ὅταν μὲν συμφωνῇ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ 31, 9), domina il *phantastikón* dell'anima più potente (κρατοῦντος τε τοῦ τῆς κρείττονος 31, 10-11), vale a dire, quello dell'anima razionale, e l'immagine diventa una sola (ἐν τὸ φάντασμα γίνεται 31, 11). Quando invece *v'è lotta e disaccordo* (ὅταν δὲ μάχη ᾗ καὶ διαφωνία 31, 13), l'anima inferiore diventa

²⁵⁹ IV, 4 [28], 17, 8-19: καὶ γὰρ τῷ πολλὰ ἄρχειν ἀνάγκη πολλὰς καὶ τὰς φαντασίας εἶναι καὶ ἐπικτήτους καὶ καινὰς ἄλλου ἄλλῳ καὶ ἐμποδίου τοῖς αὐτοῦ ἐκάστου κινήμασι καὶ ἐνεργήμασιν. ὅταν γὰρ τὸ ἐπιθυμητικὸν κινήθῃ, ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτικὴ τοῦ πάθους ἀπαιτοῦσα συνέπεσθαι καὶ ἐκπορίζειν τὸ ἐπιθυμούμενον· τὸ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀπόρῳ συνεπόμενον καὶ πορίζον ἢ καὶ ἀντιτεῖνον γίνεται. καὶ ὁ θυμὸς δὲ εἰς ἄμυναν παρακαλῶν τὰ αὐτὰ ποιεῖ κινήσεις, καὶ αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι καὶ τὰ πάθη ἄλλα ποιεῖ καὶ ἄλλα δοξάζειν. καὶ ἡ ἄγνοια δὲ τῶν ἀγαθῶν, καὶ τὸ μὴ ἔχειν ὅ τι εἶπῃ πάντῃ ἀγομένη, καὶ ἐκ τοῦ μίγματος τούτων ἄλλα. Il corsivo è nostro. HARDER, op. cit., *ad loc*, traduce le prime linee: «und dadurch, daß viele herrschen, müssen notwendig auch viele Vorstellungen bestehen, von außen herzutretende, von denen die des einen dem andern neu sind»

²⁶⁰ Cfr IV, 3 [27], 31, 1-8; cit. *supra* pp. 86-88.

chiara di per sé, e ciò che si trova in quella razionale non viene più percepito (ἐκφανῆς ἐφ' αὐτῆς καὶ ἡ ἑτέρα γίνεται, λανθάνει δὲ ὅ τι ἐν ἑτέρῳ 31, 13-14)²⁶¹.

Cos'è questo accordo e disaccordo di cui parla Plotino? Blumenthal è sicuro che non sia possibile trovare nelle *Enneadi* una risposta: «Nor has Plotinus given any account of what is meant by concord and discord between them»²⁶². E tuttavia proviamo a vedere se ciò che è stato detto fin qui non ci aiuti in qualche modo. Cominciamo dal secondo di questi termini: ἡ διαφωνία.

Abbiamo osservato che il «noi», quando inclina verso il mondo sensibile, enuncia giudizi sulle cose esterne interamente determinati dalle immagini della sensazione. Ciò costituisce, dobbiamo notare, un *disaccordo* tra le forme che provengono dall'anima inferiore e le forme che giacciono in quella razionale. Quando il «noi» ripone nelle cose sensibili il proprio bene e si fa dire dalle immagini prodotte dalla sensazione cos'è importante e necessario, esso diventa *sordo* alla voce che

²⁶¹ Il passo intero IV, 3 [27], 31, 9-16 suona così: ἢ ὅταν μὲν συμφωνῇ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρῳ, οὐκ ὄντων οὐδὲ χωρὶς τῶν φανταστικῶν, κρατοῦντός τε τοῦ τῆς κρείττονος, ἐν τὸ φάντασμα γίνεται, οἷον παρακολουθούσης σκιᾶς τῷ ἑτέρῳ, καὶ ὑποτρέχοντος οἷον σμικροῦ φωτὸς μείζονι· ὅταν δὲ μάχη ᾗ καὶ διαφωνία, ἐκφανῆς ἐφ' αὐτῆς καὶ ἡ ἑτέρα γίνεται, λανθάνει ὅ τι ἐν ἑτέρῳ. καὶ ὅλως τὸ διττὸν τῶν ψυχῶν λανθάνει· εἰς ἐν γὰρ ἦλθον ἄμφω καὶ ἐποχεῖται ἡ ἑτέρα, «Quando un'anima si trova in accordo con l'altra, poiché non sono separate neppure le loro facoltà immaginative, e domina quella dell'anima più forte [trad. ted. di HARDER, op. cit., *ad loc.*: das der oberen Seele die Oberhand hat], l'immagine diventa una sola, come se fosse accompagnata dalla propria ombra, o una debole luce scorresse sotto una luce più grande. Quando invece c'è lotta e disaccordo, anche l'altra <anima> (*scil.* l'anima che si divide nel corpo) diventa chiara di per sé, e non si percepisce invece ciò che è nell'altra (*scil.* nell'anima razionale). In generale la dualità delle anime non si percepisce. Tutt'e due giungono all'unità, e l'una viaggia sopra l'altra ». La σκιά a lin. 12 è intesa da HARDER come «das niedrige Vorstellungsbild». Con il disaccordo si genera quindi una nuova unità (εἰς ἐν γὰρ ἦλθον ἄμφω lin. 15-16), ma un'unità in cui le tracce dell'Intelletto restano nascoste. Decisiva per questa interpretazione è lo ὅ τι stampato a lin. 14 nella *editio minor*; variante non accolta da L. BRISSON nella sua traduzione. Per una diversa lettura di questo passo, cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, cit., spec. pp. 88-91; E.W. WARREN, *Imagination in Plotinus*, in «the Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 277-285, spec. pp. 282-283.

²⁶² H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 90.

giunge da lassù, come in un'assemblea in tumulto non si è capaci di sentire la voce del saggio a causa delle urla della folla²⁶³. In tal caso, l'immagine della sensazione non è commisurata all'impronta dell'Intelletto, *ma la copre*. Allora le sole immagini del corpo dotato della «seconda traccia» compaiono nel *phantastikón*; immagini che il corpo genera in base ai suoi bisogni e affezioni. Così il *logistikón* si rende incapace di far valere i criteri che possiede e viene trascinato in ogni direzione²⁶⁴.

Questa situazione di disaccordo tra ciò che possiede l'anima razionale e ciò che possiede l'anima inferiore è precisamente lo stato psico-fisico che abbiamo chiamato «affezione dell'anima». L'anima che si trova in tale condizione non percepisce più le impronte dell'Intelletto, ma unicamente le immagini della sensazione, e in questo modo partecipa dei desideri, timori, piaceri e dolori del corpo dotato della «seconda traccia».

Il disaccordo tra le immagini della sensazione e le impronte dell'intelletto pone l'anima in una cattiva condizione, nella quale il «noi» è incapace di pensare e si riempie di passioni:

Due sono infatti le cose che rendono insopportabile la comunione dell'anima con il corpo: <il fatto> che il corpo è di impedimento al pensiero e <il fatto> che riempie l'anima di piaceri, desideri e dolori²⁶⁵.

Il «noi», però, non è condannato a questo stato. Esso possiede anche la possibilità di stabilire un *accordo* (συμφωνία) tra le impronte dell'Intelletto e le immagini della sensazione. Ciò sarà esaminato nella sezione seguente.

²⁶³ Cfr. VI, 4 [22], 15, 23-40; IV, 4 [28], 17, 21-34.

²⁶⁴ Cfr. I, 1 [53], 9, 15: δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν [*scil.* τὸ νοητόν] καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν, «Si può anche possedere <l'intelligibile> e non averlo a portata di mano».

²⁶⁵ IV, 8 [6], 2, 42-45: δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν.

V. L'ascesa al mondo intelligibile

Possiamo riassumere l'indagine sulla passibilità dell'anima in questa considerazione: v'è una *duplice causa* che ingenera lo stato psico-fisico detto «affezione dell'anima». Da un lato c'è *l'immagine della sensazione*, la quale pone in contatto l'anima individuale con la sfera sensibile e rende possibile la contaminazione; dall'altro c'è *l'inclinazione* di questa anima, che traduce questa possibilità in atto. L'immagine della sensazione è un elemento necessario dello «stato di affezione»; questo, però, si origina nell'anima solo quando il «noi» si lascia coinvolgere dalle vicende del mondo sensibile.

Tale osservazione è utile per comprendere la seguente affermazione:

La ragione ha stimato conveniente rimuovere completamente tale stato chiamato affezione e non permettergli di ingenerarsi, perché, <se> si genera, <allora> l'anima non è in una buona condizione, <se> invece non si genera, <allora> l'anima si trova impassibile, in quanto non v'è più la causa dell'affezione, <vale a dire> l'oggetto della sua visione²⁶⁶.

La ragione – e noi precisiamo, in base al discorso che stiamo svolgendo: il «noi» dell'uomo – deve rimuovere lo stato d'affezione se non vuole trovarsi in una situazione peggiore di quella che per essenza le corrisponde. Perciò ha bisogno di eliminare la sua causa. L'anima razionale, però, non ha la facoltà di sopprimere le immagini che il corpo dotato della «seconda traccia» forma a partire dalle affezioni corporee: τὸ περὶ αὐτὴν ὄραμα menzionato a lin. 9. Essa può tuttavia eliminare la causa dell'affezione distogliendo lo sguardo dalle immagini della sensazione, vale a

²⁶⁶ III, 6 [26], 5, 5-9: πάθος τὸ τοιοῦτον λεγόμενον ἡξίου ὁ λόγος ὅλως ἀφαιρεῖν καὶ μὴ ἔαν ἐγγίγνεσθαι ὡς γιγνομένου μὲν οὕτω τῆς ψυχῆς ἐχούσης εὔ, μὴ γιγνομένου δὲ ἀπαθῶς ἰσχύσης τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους τοῦ περὶ αὐτὴν ὄράματος οὐκέτι ἐγγιγνομένου. Il τοῦ περὶ αὐτὴν ὄράματος a lin. 9 è reso da A. Linguitti, in UTET, «la visione che aveva luogo in essa»; in *Traité* 22-26, a cura di L. Brisson e J.-F. Pradeau, Paris 2004, *ad. loc.*, «la vision intérieure»; da R. Harder, op. cit., «das Bild in der Seele». Ci sembra più adeguato, in questo caso, tradurre in italiano il περὶ con complemento in accusativo come un rapporto di appartenenza, cfr. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, 1991, s. v. περὶ. pp. 1464-1465.

dire, evitando di inclinare verso di esse. In questo modo, l'anima razionale si sottrae alla contaminazione che il contatto con il sensibile produce.

Il processo che prende le mosse da questo movimento è detto da Plotino «purificazione» (ἡ κάθαρσις):

La purificazione consisterebbe nel lasciarla (*scil.* l'anima razionale) sola e non in compagnia di altri, senza che guardi ad altro o abbia opinioni estranee – qualunque sia la modalità delle opinioni e delle passioni, come si è detto –, e senza che veda le immagini e produca da queste le affezioni²⁶⁷.

In questo processo – afferma Plotino – l'anima razionale giunge a *separarsi* dal corporeo. Una separazione che non va intesa in senso spaziale – giacché il *logistikón*, in realtà, non è mai stato mescolato ad esso –, bensì come una mancanza di interesse verso le immagini che il corpo dotato della «seconda traccia» produce²⁶⁸. Grazie alla purificazione e alla separazione dell'anima razionale, la causa dell'affezione – l'immagine della sensazione – rimane confinata nella sfera della mera *possibilità*. Non viene, cioè, resa *attuale*. Così il «noi» evita di inclinare ad essa:

²⁶⁷ III, 6 [26], 5, 15-19: ἡ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτριᾶς ἔχουσιν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἰδῶλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη.

²⁶⁸ Cfr. V, 1 [10], 10, 24-30: καὶ ἡ παρακείμενσις δὲ τοῦ χωρίζειν οὐ τόπως λέγεται - τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν - ἀλλὰ τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα, εἴ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενέγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἐνταῦθα αὐτῆς ἰδρυμένον, ὃ μόνον ἐστὶ σώματος δημιουργὸν καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματείαν περὶ τοῦτο ἔχον, «E l'esortazione alla separazione [dato il contesto, il riferimento è verosimilmente a *Phaed.* 67c6] non è detta in senso spaziale – questa parte dell'anima (*scil.* la parte razionale) infatti è già per natura separata –, ma <si riferisce> all'assenza di inclinazioni e di immagini, nonché all'estraniamento dal corpo; <come> se uno <si proponesse> in qualche modo di far risalire anche la restante forma dell'anima e portare verso la parte in alto anche la parte che risiede quaggiù, e che semplicemente crea e modella il corpo, preoccupandosene».

La purificazione del *pathetikón* è destarsi dalle immagini assurde e interrompere la visione, e la separazione consiste nel non inclinare eccessivamente e nel non <interessarsi> alle immagini delle cose di quaggiù²⁶⁹.

È necessario osservare, però, che questo distacco non significa – come possono intendere alcuni interpreti – una “mortification du composant sensible”²⁷⁰. La purificazione e la separazione dell’anima razionale non sono in alcun modo una dichiarazione di guerra al corporeo²⁷¹. Non si tratta di una forma di lotta né tanto meno di una condanna alla sua umiliazione e distruzione; anzi, solo in virtù della purificazione, potremmo dire, *l’anima razionale giunge ad un accordo con l’anima inferiore che si divide nel corpo*, giacché solo adesso, senza l’inclinazione contaminante e in virtù della rinnovata percezione delle impronte dell’Intelletto, il

²⁶⁹ III, 6 [26], 5, 22-25: τοῦ δὲ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις ἡ ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὄρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ. Il termine *pathetikón* è inteso qui in senso largo, come l’insieme delle parti dell’anima soggette ad affezione, ossia in modo da includere la «regione inferiore» dell’anima razionale.

²⁷⁰ L’espressione è di R. BODÉÜS, *L’autre homme de Plotin*, in «Phronesis» (28) 1983, pp. 256-264, spec. p. 259. Questo punto di vista è stato sostenuto da J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961; da É. BRÉHIER, nel suo saggio introduttivo a PLOTIN, *Ennéades*, Paris 1924-1938, spec. pp. viii-ix, e da E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, trad. it. di G. Lanata, *Pagani e Cristiani in un’epoca d’angoscia*, Firenze 1970, pp. 28-35. Cfr. anche P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell’umanesimo interiore*, Milano 1992³, pp. 29-34, che attribuisce a Plotino un rifiuto morboso del corpo prodotto da malattie psichiche.

²⁷¹ Contro l’eccesso della mortificazione mette in guardia uno scolaro di Plotino, Porfirio, nell’epistola indirizzata a Marcella, *ad Marc.* 29, 8-14: «Non accusiamo la carne come se fosse la causa dei grandi mali (αἰτίαν κακῶν) e neppure riversiamo sulle cose (εἰς τὰ πράγματα) le angosce, cerchiamone piuttosto le cause nell’anima (ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν) e, sradicato ogni vano desiderio e speranza delle cose effimere, diventiamo interamente <padroni> di noi stessi (ὅλοι γενώμεθα ἑαυτῶν). Perché si è infelici o per paura o per desiderio vano e senza confini. Se a queste <passioni> si mettono le briglie, è possibile conservare la felice ragione (δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι λογισμόν)», ed. di W. Potscher, Leiden 1969, trad. it. di A.R. Sodano, *Lettera a Marcella*, in *Vangelo di un pagano*, Milano 2006 [legg. var.]. Cfr. *infra* pp. 140-142.

logistikón può dominare *impassibile* e con la sua sola presenza le immagini con cui questa lo provoca:

In generale essa (*scil.* l'anima) sarà pura da tutte queste cose (*scil.* dai piaceri, dai dolori, dall'ira, dalla paura e dai desideri), e vorrà rendere pura persino la parte irrazionale, così da non essere colpita; e se anche lo fosse, che non lo sia con violenza, e che i suoi colpi siano pochi e vengano subito annullati con la vicinanza; come se qualcuno, vivendo presso un sapiente, traesse vantaggio dalla prossimità del sapiente, o <perché> diviene simile a lui, o <perché> si vergogna, in modo da non osare compiere qualcosa che quell'uomo buono non vuole. *Così non ci sarà lotta: la presenza della ragione è infatti sufficiente*, e la parte inferiore la rispetterà, al punto che anche la parte inferiore si sdegnerà, qualora abbia luogo un qualche movimento, per non essere rimasta tranquilla alla presenza del padrone, e rimprovererà a se stessa la propria debolezza²⁷².

Quando l'anima razionale si purifica dall'elemento sensibile, ossia non inclina più verso le immagini delle affezioni corporee che trova nel *phantastikón*, allora, raccolta in se stessa (συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν 5, 6), governa con la sua sola presenza la parte inferiore.

Così l'anima che si divide nel corpo riceve dal *logistikón* una misura. Le immagini che essa produce non si presentano più all'anima razionale come il fattore decisivo del suo giudizio, ma vengono valutate in base a ciò che questa riceve

²⁷² I, 2 [19], 5, 21-31: ὅλως δὲ αὕτη μὲν πάντων τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι. εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσῃ. ὥσπερ εἴ τις σοφῶ γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὅμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾷ ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. οὐκ οὖν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχερᾶναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῇ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι. P. HADOT, in *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, trad. it. di M. Guerra, *Plotino o La semplicità dello sguardo*, Torino 1999, p. 92, dopo aver citato il passo appena ricordato, osserva: «Nell'ascesi plotiniana non esiste dunque lotta con se stesso, non esiste "conflitto" spirituale». Dello stesso parere è A.H. ARMSTRONG, *Plotinus*, in AA. VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, a cura di A.H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 193-268, spec. p. 229.

dall'Intelletto. In questo stato, l'anima razionale formula dei giudizi sulle cose esterne in cui le immagini della sensazione risultano *commisurate* alle impronte dell'Intelletto. Ciò che è giusto, bello e così via, è stato appreso per mezzo delle tracce dell'Intelletto e messo in contatto con le immagini dei *sensibilia*, che in questo modo vengono *adattate* (ἐφαρμόζω) a quelle. Si tratta pertanto di *un accordo* (συμφωνία) tra ciò che l'anima razionale possiede e ciò che le viene fornito dall'anima che si divide nel corpo; un accordo che *coniuga* la forma dell'Intelletto e quella della sensazione in un'unica immagine che ora si mostra nel *phantastikón*.

La parte razionale, quindi, produce con il suo giudizio un'immagine delle cose esterne che *non la contamina*. Essa dà una misura alle immagini delle affezioni corporee e neutralizza così il fattore perturbante dell'elemento sensibile.

La *purificazione*, però, non si esaurisce in questo *accordo* tra le impronte dell'Intelletto e le immagini della sensazione. Essa, abbiamo notato, consiste nel «lasciare l'anima razionale sola [...] senza che guardi ad altro <che a se stessa>»²⁷³, mentre il «noi» che istituisce l'accordo guarda anche le immagini della sensazione.

L'accordo, più che coincidere con la purificazione, ne rappresenta il primo passo. Ciò è messo in chiaro dall'esame dell'attività con cui il «noi» lo suscita. Affinché vi sia un tale accordo è necessario che il «noi» percepisca le impronte dell'Intelletto. Il che significa che il «noi», a tal punto, *si è già rivolto all'intelligibile*, vale a dire che è riuscito a richiamare certe tracce dell'Intelletto al *phantastikón*. L'accordo presuppone pertanto due diversi giudizi di comprensione: in primo luogo, quello che svolge la funzione della reminiscenza; in secondo, quello che riconosce e adatta le immagini della sensazione alle impronte dell'intelletto. Il primo di essi fa sì che il «noi» discosti lo sguardo dalle immagini della sensazione e lo rivolga alle impronte dell'Intelletto; il secondo, al contrario, lo riconduce alle immagini della sensazione per formare un'immagine delle cose esterne in cui la forma della sensazione venga commisurata a quella dell'Intelletto.

Vediamo così che *l'accordo* implica un allontanamento dal sensibile, ma *non un completo distacco*, come è preteso dallo stato di purificazione. L'accordo richiede che il «noi» dell'uomo alzi lo sguardo verso l'intelligibile, ma nello stesso tempo

²⁷³ III, 6 [26], 5, 15-19: ἡ μὲν κάθαρσις ἃν εἴη καταλιπεῖν μόνην [...] μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν, già cit. in n. 267.

trattiene il «noi» nella regione inferiore in cui questo può occuparsi del corpo. Affinché il «noi» giunga alla sfera intelligibile, l'accordo tra le impronte dell'Intelletto e le immagini della sensazione deve essere affiancato da un'altra attività. Questo è quel che cercheremo di mostrare nel prossimo capitolo.

V. 1. Le virtù «civili» e le virtù «contemplative»

Lo scritto che prenderemo in esame è il diciannovesimo in ordine cronologico, I, 2 [19], dedicato alle virtù. Esso ci insegnerà il modo in cui – secondo Plotino – l'anima umana fugge dai mali di quaggiù e raggiunge la sfera intelligibile. Le parole con cui si apre il trattato mostrano che è proprio questo l'intento dell'indagine che si svolgerà:

Poiché è quaggiù che ci sono i mali, ed essi si aggirano per questo luogo terreno necessariamente, e dato che l'anima vuole fuggire i mali, noi dobbiamo fuggire da quaggiù. Ma in cosa consiste questa fuga?²⁷⁴.

La risposta non si fa attendere. Plotino infatti aggiunge subito dopo:

Nel rendersi simili a dio, sostiene Platone²⁷⁵.

E la similitudine si ottiene – osserva ancora Plotino – per mezzo della virtù.

Questa dottrina, però, presenta una difficoltà. Le virtù che si presume dovrebbero attuare questa assimilazione, vale a dire le cosiddette virtù civili (αἱ πολιτικαὶ λεγόμεναι ἀρεταί 1, 16-17), sono del tutto assenti nella divinità, e

²⁷⁴ I, 2 [19], 1, 1-3: ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. τίς οὖν ἡ φυγή;

²⁷⁵ I, 2 [19], 1, 3: θεῶ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. Il riferimento è a *Resp.* 613a 7–b1; *Tim.*, 90c 7–d 7; *Theaet.* 176a 5–b 3. La dottrina della ὁμοίωσις θεῶ rappresenta, come nota J. DILLON, *The middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C to A.D 220*, London 1977, trad. it. a cura di E. Vimercati, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a. C. – 220 d. C.)*, Milano 2010, spec. p. 160-164, la definizione platonica del *telos* da Eudoro di Alessandria in poi. Per una storia della dottrina, cfr. H. MERKI, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

l'idea di praticare certe virtù per diventare simili a chi, data la sua perfezione, è privo di esse, deve necessariamente apparire problematica²⁷⁶.

Plotino tenta inizialmente di chiarire la possibilità della somiglianza a dio distinguendo due specie di somiglianza: la prima concerne le cose che si rassomigliano reciprocamente in quanto entrambe possiedono qualcosa di eguale (τις ταὐτόν) che deriva dallo stesso archetipo (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ): B e B' sono somiglianti tra di loro in quanto ambedue sono imitazioni dell'archetipo A; l'altra si riferisce a due cose in cui la somiglianza non risulta né comune né scambievolmente (οὐκ ἀντιστρέφον), e secondo la quale le cose simili sono poste l'una come modello e l'altra come immagine: B è somigliante ad A in quanto lo imita²⁷⁷. Fatta questa distinzione, Plotino sembra intendere l'assimilazione a dio mediante la pratica delle virtù civili come una somiglianza della seconda specie, giacché gli uomini eccellenti, che ci appaiono divini, esprimono attraverso il loro comportamento virtuoso una traccia di perfezione che, lassù, dove essa esiste come archetipo, non è affatto virtù²⁷⁸. Ovvero: l'uomo che somiglia a dio in quanto lo imita, acquisisce in questo processo un qualcosa che dio non ha²⁷⁹.

²⁷⁶ Cfr. I, 2 [19], 1; 6, 12-18. Questa considerazione si ispira ad Aristotele, *Eth. Nic.* X 8, 1178b 10-23, ed. di I. Bywater, Oxford 1894, introd., trad. it. note e apparati di C. Mazzei, Milano 2007⁵, che nega alla divinità il possesso di ogni virtù che non sia contemplativa. Molto probabilmente è da intendersi come una critica alla posizione sostenuta da ALBINO nel suo *Didaskalikos*, ed. di J. Whittaker, trad. fr. di P. Louis, Paris 1990, trad. it. di G. INVERNIZZI, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, vol. II, Roma 1976. Questi, nel cap. XXVIII, sostiene che l'anima deve assimilarsi al dio che è nei cieli (ἐπουράνιος), ossia al Dio demiurgico, contrapposto a quello ὑπερουράνιος, che non possiede virtù in quanto è superiore ad esse. Plotino riconosce con Albino che il dio a cui si deve somigliare è il dio demiurgico, il principio dominante dell'anima del mondo, cfr. I, 6-9, cioè l'Intelletto, ma si discosta dalla sua concezione in quanto nega che un tale dio possieda dette virtù, intanto che ritiene possibile – come vedremo in seguito – giungere alla somiglianza con esso per mezzo della loro attività.

²⁷⁷ Cfr. I, 2 [19], 2, 4-10.

²⁷⁸ Cfr. I, 2 [19], 2, 13-26.

²⁷⁹ Noi ci rendiamo simili a dio mediante le virtù che egli non ha, come accade che una casa sensibile assomigli a quella intelligibile col partecipare di una certa disposizione (τάξις), ordinamento (κόσμος) e proporzione (συμμετρία) che la casa intelligibile non possiede, cfr. I, 2 [19], 1, 40-50; cfr. anche 2, 21-22: καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἶδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται

Ma per comprendere meglio una tale somiglianza, cerchiamo di precisare in cosa consista la perfezione a cui conduce la pratica delle virtù civili. Nella tradizione platonica, dobbiamo notare, le virtù legate alla sfera sociale e comunitaria vengono concepite in due modi diversi, che si escludono a vicenda. L'uno si rifà a *Phaed.* 82 b 2-3, in cui Platone afferma che le virtù civili sono disposizioni che nascono «da consuetudine ed esercizio senza filosofia e intelletto»²⁸⁰; l'altro ha una chiara formulazione nel libro IV della *Repubblica*, dove Platone sostiene che le diverse parti dell'anima agiscono virtuosamente in quanto si lasciano prescrivere il proprio comportamento dalla ragione e dalla sapienza (σοφία)²⁸¹. Il primo di essi è ripreso da Plotino in almeno due luoghi: in I, 1 [53], 10, 7-13, dove egli distingue tra le virtù intellettive, radicate nell'anima separata (αἱ ἀρεταὶ [...] ἐν νοήσει αἱ δὲ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἴδρυνται), e le virtù che consistono nelle consuetudini e negli esercizi (ἔθουσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεις), le quali appartengono al composto di anima e corpo (τοῦ κοινοῦ) e si producono senza saggezza (μὴ φρονήσει); e in VI, 3 [44], 16, 27-30, dove le virtù che «non separano l'anima né la conducono verso le cose di lassù» (μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι) sono dette virtù «che hanno l'agire politico» (ἀρεταὶ [...] ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχουσιν). Il secondo modo di concepire le virtù civili è invece sostenuto nel trattato che stiamo esaminando:

Le virtù civili [...] ci conferiscono veramente un ordine e ci rendono migliori perché impongono limite e misura ai nostri desideri e generalmente moderano le passioni e ci liberano dalle false opinioni mediante la parte che è in assoluto migliore [...] <Esse> somigliano alla misura di lassù e hanno una traccia del meglio di lassù²⁸².

ἀνειδέω ἐκείνω ὄντι, «Quanto più <l'anima> partecipa della forma, tanto più diviene simile a quello che è privo di forma (*scil.* a dio)».

²⁸⁰ *Phaed.* 82 b 2-3: ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

²⁸¹ Cfr. *spec. Resp.* 434e 1–444a 2, dove Socrate trasferisce le virtù civili all'anima tripartita.

²⁸² I, 2 [19], 2, 13-20: αἱ [...] πολιτικάι ἀρεταὶ [...] κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη

Quando Plotino parla di «virtù civili», dunque, può tanto riferirsi a delle disposizioni naturali che dipendono esclusivamente dalla nascita e dalle condizioni materiali del corpo, quanto a queste stesse disposizioni una volta che sono state perfezionate e rese salde dall'attività razionale²⁸³. Le prime vanno intese come abitudini del corpo dotato della «seconda traccia» e di anima sensitiva. Le seconde, invece, come il risultato dei giudizi sulle cose esterne elaborate in base alle impronte dell'Intelletto. Sono questi giudizi, infatti, che comunicano all'anima che si divide nel corpo *la misura della ragione*.

Per quanto riguarda lo scritto che ci interessa, possiamo credere che Plotino intenda le virtù civili nel secondo modo. A farci pensare questo c'è, oltre al passo citato sopra, I, 2 [19], 2, 13-20, anche l'elenco delle virtù civili offerto in 1, 16-21, il quale deriva chiaramente dal libro IV della *Repubblica*, dove si esprime tale concezione²⁸⁴.

μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνωνι [...] ὁμοίονται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἵχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου.

²⁸³ Altri passi che esprimono il secondo punto di vista sono: III, 6 [26], 2, 29-32: ὅταν μὲν ἐν ἀρετῇ ἕκαστον ἦ, ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν ἢ ἐστὶν ἕκαστον ἐπαῖον λόγου φήσομεν· καὶ τὸ μὲν λογιζόμενον παρὰ τοῦ νοῦ, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου, «Quando ciascuna parte è in stato di virtù, diremo che agisce secondo l'essenza in cui viene ad essere ascoltando la ragione. E la parte razionale <riceve le impronte> dall'Intelletto, le altre parti, invece, <le ricevono> da questa (*scil.* dalla parte razionale)»; I, 3 [20], 6, 17-19, dove si afferma che il sopraggiungere della sapienza (σοφία) fa sì che le virtù naturali (φυσικαὶ ἀρεταί) diventino perfette (τέλειαι); e II, 9 [33], 15, 15-17, in cui si dice che la giustizia innata nei caratteri è perfezionabile con l'esercizio e con *la ragione* (ἢ ἐν τοῖς ἡθεσι σύμφυτον δικαιοσύνη ἢ τελειουμένη ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως).

²⁸⁴ I, 2 [19], 1, 16-21: οὐκ εὖλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκαιοπραγίαν ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἄρχεσθαι, «Non è corretto dire che <dio> possieda le cosiddette virtù civili, la saggezza nella parte razionale, il coraggio in quella irascibile, la temperanza, che consiste in un accordo e in un'armonia della parte desiderativa con quella razionale, la giustizia, per cui ciascuna di queste parti compie la propria funzione, sia nel comandare che nell'obbedire». Plotino ripropone qui non solo le quattro virtù

Giusta questa osservazione, la perfezione secondo le virtù civili si ha quando il *logistikón* contempla le impronte dell'intelletto e le trasmette alle restanti parti dell'anima. Questa perfezione, però, come abbiamo notato nel capitolo precedente, non allontana l'anima umana dalle cose di quaggiù, anche se neutralizza il loro effetto nocivo su di essa. Con le virtù civili, si deve dire, l'anima umana *non fugge lassù*, ma rimane in qualche modo impigliata nel mondo sensibile. Il coraggio nasce sì, ammette Plotino, quando la parte irascibile guarda alla ragione (ὁρᾶν πρὸς τὸν λόγον III, 6 [26], 2, 56)²⁸⁵, ma *ciò che rende possibile* una tale virtù rimane un qualcosa di estraneo all'anima razionale, cioè: l'immagine sensibile delle circostanze esterne comparsa nel *phantastikón*. L'essere coraggiosi – egli afferma in VI, 8 [39] – non risiede esclusivamente nell'attività della parte razionale, ma è una reazione dell'anima alle condizioni in cui il corpo viene a trovarsi:

Se siamo coraggiosi perché c'è la guerra, io mi domando come questa attività *dipenda da noi*, dato che se non capitasse la guerra questa attività non sarebbe stata fatta. Lo stesso vale per tutte le altre azioni virtuose, visto che la virtù è sempre costretta ad attuare in un modo o nell'altro in relazione a ciò che capita²⁸⁶.

La somiglianza con dio mediante la pratica delle virtù civili consiste pertanto in un'attività rivolta al sensibile, in giudizi *sulle cose esterne*. Ma questo «stato virtuoso di quaggiù» non è per Plotino il più alto grado di perfezione a cui l'anima possa aspirare.

Un'imitazione di dio diversa è possibile mediante l'esercizio di un altro tipo di virtù: quelle civili, infatti, non sono le uniche. Servendosi di una scelta di passi di Platone, Plotino ne distingue due specie: da un lato vi sono le virtù civili, incapaci di

e la tripartizione dell'anima del libro IV, ma ne riprende anche la terminologia: la σωφροσύνη come συμφωνία è da Resp. 430e 3; la δικαιοσύνη come οἰκαιοπραγία da Resp. 434c 8.

²⁸⁵ Cfr. III, 6 [26], 2, 54-59.

²⁸⁶ VI, 8 [39], 5, 8-13: εἰ, διότι πόλεμος, ἀνδριζοίμεθα· λέγω δὲ τὴν τότε ἐνέργειαν πῶς ἐφ' ἡμῖν, ὅποτε πολέμου μὴ καταλαβόντος οὐκ ἦν τὴν ἐνέργειαν ταύτην ποιήσασθαι; ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πράξεων τῶν κατὰ ἀρετὴν ἀπασῶν πρὸς τὸ προσπίπτον ἀεὶ ἀναγκαζομένης τῆς ἀρετῆς τοδὶ ἢ τοδὶ ἐργάζεσθαι. Il corsivo è nostro.

realizzare la vera assimilazione a dio; dall'altro le virtù superiori (μείζων ἀρετή), che purificano l'anima dall'elemento sensibile²⁸⁷. Queste virtù hanno il compito di allontanare l'attività dell'anima razionale dal corporeo e di attuare così la somiglianza a cui si tende:

Perchè è cattiva l'anima mescolata con il corpo e divenuta compartecipe delle sue passioni e di tutte le sue opinioni, sarebbe buona ed avrebbe virtù se non condividesse le opinioni del corpo, ma agisse da sola – e *questo è pensare ed essere saggio* – e non fosse compartecipe delle sue passioni – e *questo è l'essere temperanti* – né temesse alcunché, una volta separata dal corpo – e *questo è l'essere coraggiosi* –, e fosse guidata dalla ragione e dall'Intelletto, e le cose (*scil.* le opinioni del corpo) non si contrapponessero – e *la giustizia sarebbe questo*. Se uno chiamasse *somiglianza con dio* una tale disposizione dell'anima secondo la quale essa pensa ed è così impassibile, non sbaglierebbe; infatti il divino è puro e la sua attività è tale che *colui che lo imita possiede saggezza*²⁸⁸.

²⁸⁷ Cfr. I, 2 [19], 3, 1-10, spec. 5-10: λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἀπλῶς διδοῦς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἀπάσας δῆλός τε ἐστὶ διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθεὶς, «Dato che Platone dice che la somiglianza con dio è una fuga dalle cose di qui, e che alle virtù che concernono la politica non dà semplicemente questo (*scil.* il nome di virtù), ma vi aggiunge <l'attributo> «civili», e che altrove chiama «purificazioni» tutte <le virtù>; è chiaro che <egli> ammette due generi <di virtù>, e che non pone la somiglianza <con dio> nella sfera della virtù civile». I riferimenti platonici sono a *Theaet.* 176b 1, dove la somiglianza con dio viene intesa come un «fuggire da qui verso lassù» (ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν); *Phaed.* 69c 1-3, dove si avanza l'idea che la temperanza, la giustizia, il coraggio e la saggezza siano «purificazioni» (κάθαρσίς τις; καθαρμός τις); e 82a 10–c 8, dove si afferma che le virtù civili non conducono l'uomo fino alla natura divina (θεῶν γένος).

²⁸⁸ I, 2 [19], 3, 11- 22: ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάσουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ - ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν - μήτε ὁμοπαθὴς εἴη - ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν - μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος - ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι - ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνουσι - δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. τὴν δὴ τοιαύτην

In questo modo, distinguendo le virtù in base alla loro capacità di portare o meno l'anima alla somiglianza con dio, Plotino enuncia una netta separazione tra le virtù civili e quelle che purificano. Ma questa distinzione, dobbiamo adesso vedere meglio, non è nella filosofia di Plotino così rigida quanto questo passo lascia supporre. Le virtù civili, abbiamo detto, sono giudizi sulle cose esterne conformi alle impronte dell'Intelletto. E ciò significa – come è stato notato nel capitolo precedente – che l'anima razionale è capace di percepire le tracce dell'intelletto e di giudicare, in base a queste, le immagini delle affezioni corporee.

L'accordo tra le impronte dell'intelletto e le immagini della sensazione che costituisce la virtù civile è dunque scandibile in due termini: da un lato *la visione delle tracce degli intelligibili*; dall'altro *la commisurazione dell'immagine dell'affezione a ciò che è stato visto*. La virtù civile, si deve dire, corrisponde in senso stretto al secondo di questi termini: essa è propriamente *l'accordo prodotto dal giudizio della ragione*. L'attività che rende possibile questo giudizio – la visione delle impronte intelligibili – è invece un'altra cosa. Essa è un giudizio di comprensione che attua la reminiscenza. La virtù civile è quindi una purificazione in quanto le affezioni ordinate e governate dalla ragione sono attutite al punto di non turbare più l'anima razionale. Ma l'atto di purificazione vero e proprio, ciò che consente all'anima di formulare i giudizi che smorzano le passioni e la lasciano incontaminata, è *la visione delle impronte dell'Intelletto*. Ed è in questo atto che consiste secondo Plotino la virtù superiore. Perciò è giusto dire, a dispetto della netta distinzione che Plotino propone sulla falsariga dei testi platonici, che le virtù civili *costituiscono il primo grado della purificazione*²⁸⁹

διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθῆς οὕτως ἐστὶν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν. Il corsivo è nostro. Il carattere catartico delle virtù emerge anche in I, 6 [1], 6, 6-13. Cfr. É. BRÉHIER, Ἀρεταὶ καθάρσεις, in Id., *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, 237-243; H. E. BARNES, *Katharsis in the Enneads of Plotinus*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 73 (1942), pp. 358-382.

²⁸⁹ Molti studiosi hanno messo in luce questo punto osservando che le virtù civili sono il primo passo verso la somiglianza con dio, cfr. W. HIMMERICH, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwickelung des Menschen*, Limburg 1959, p. 147; A.H. ARMSTRONG, *Salvation, Plotinian and Christian*, in Id. *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 126-139, spec. p. 138; E.

Solo quando l'anima razionale distoglie completamente il suo sguardo dalle immagini della sensazione e lo rivolge fisso alle impronte dell'intelletto, essa raggiunge la somiglianza con la divinità. In questo modo l'anima diventa pura, saggia, coraggiosa, temperante e giusta secondo le virtù superiori²⁹⁰. Ma la divinità a cui essa somiglia non possiede queste virtù, come non possedeva quelle civili. L'attività dell'Intelletto che l'anima imita non è una virtù, bensì una specie di modello di ciò che diventa tale nell'anima emulatrice²⁹¹.

SONG, *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Göttingen 2009, p. 26. Che tra queste virtù e quelle cosiddette «catartiche» si tratti di una distinzione *di grado* piuttosto che *di genere*, e che le seconde si arroghino il loro nome unicamente a ragione della loro eminenza, sembra affermarlo Porfirio nella sentenza XXXII delle sue *Sententiae ad intelligibilia ducentes*: «Il male è duplice: unirsi a ciò che è inferiore e per di più farlo con sfrenatezza di passioni (τό τε τούτοις [scil. τοῖς ὑστέροις] συνεῖναι καὶ μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς). Le virtù civili liberano (ἀπαλλάττουσαι) l'anima da un solo male e per questo sono virtù e sono degne di rispetto, ma quelle catartiche (καθαρτικαί) sono migliori poiché liberano dal male l'anima in quanto tale (τῆς ὡς ψυχὴν κακίας ἀπαλλάττουσαι)» (trad. it. legg. var). In questa sentenza, si sa, Porfirio riporta intere frasi da *Enn.* I, 2 [19], proponendo sull'argomento una visione per molti versi simile a quella del suo maestro, cfr. H.-R. SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinisches in den ἈΦΟΡΜΑΙ des Porphyrios*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente*, cit., pp. 221-252; C. D'ANCONA, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Elémentes de théologie de Proclus*, in PORPHYRE, *Sentences*, a cura di L. Brisson, vol. I, Paris 2005, pp. 139-274.

²⁹⁰ Cfr. I, 2 [19], 3, 11-22, cit. *supra* in n. 288.

²⁹¹ Cfr. I, 2 [19], 6, 12-15-18: σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ. διττὴ δὲ ἐκάτερα, ἡ μὲν ἐν νῶ οὔσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κάκεϊ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. ἐκεῖ οὖν τί; ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν. ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἐκάστη ἀρετή, ἀλλ' οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή, «La sapienza e la saggezza <consistono> nella contemplazione delle cose che l'Intelletto possiede; ma l'Intelletto <le possiede> con il contatto. E ciascuna delle due (scil. della sapienza e della saggezza) è duplice: da un lato è nell'Intelletto, dall'altro è nell'anima. E lassù non è virtù, mentre nell'anima è virtù. Cos'è dunque lassù? La sua attività (scil. dell'Intelletto) e ciò che <l'Intelletto> è. E quaggiù <si trova> in altro la virtù <che viene> da lassù. Infatti né la giustizia in sé, né qualsiasi <altra virtù in sé>, sono virtù, ma sono come modelli; ciò che invece viene da essa (scil. dalla virtù in sé che non è virtù, ma modello)

Tale somiglianza, raggiunta per mezzo della purificazione, è in senso proprio «imitazione del modello». In confronto a questa, quella realizzata tramite la pratica delle virtù civili si rivela piuttosto la somiglianza di un'immagine ad un'immagine²⁹². Tuttavia, la rassomiglianza per purificazione non è il più stretto legame con la divinità che l'anima possa instaurare. Il bene dell'anima – afferma Plotino – consiste nell'essere insieme (συνεῖναι) all'Intelletto, ed è a questo che essa aspira²⁹³.

L'essere stati purificati (τὸ κεκαθάρθαι) significa aver eliminato tutto quanto nell'anima razionale v'è di estraneo; *il bene*, però, è qualcosa di diverso da questa purificazione²⁹⁴. Il bene non va identificato con ciò che resta dal processo di purificazione (τὸ καταλειπόμενον), vale a dire con la parte razionale separata dalle immagini della sensazione, giacché essa è soltanto *boniforme* (ἀγαθοειδής), ovvero: l'anima purificata non è il bene, ma qualcosa di diverso che gli assomiglia²⁹⁵. Essa deve perciò unirsi (συνεῖναι) a ciò che le è congenere se desidera ottenere il proprio bene²⁹⁶. E questo può farlo soltanto dopo *essersi purificata*²⁹⁷.

all'anima, è virtù». Dio non è in realtà in nessuna disposizione (οὐδὲ δίακειται 3, 23), e l'anima, rispetto ad esso, pensa diversamente (νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως 3, 24).

²⁹² Cfr. I, 2 [19], 7, 24-30. L'immagine che si cerca di imitare con le virtù civili e l'uomo buono (ὁ ἄνθρωπος ἀγαθός) che questo tipo di virtù realizza.

²⁹³ Cfr. I, 2 [19], 4, 13-15.

²⁹⁴ I, 2 [19] 4, 5-6: τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ.

²⁹⁵ Cfr. I, 2 [19], 4, 9-13. L'anima è boniforme in quanto possiede «qualcosa di buono» come traccia dell'Intelletto: ἀγαθοειδὲς ἄρα ἔχουσά τι ἀγαθὸν νοῦ ἵχνος I, 8 [51], 11, 16-17. Come si sa, il termine ἀγαθοειδὴς è utilizzato da Platone in *Resp.* 509a 3 in analogia con «avente la forma del sole» (ἡλιοειδῆ) per dire che la scienza e la verità provengono dall'idea del Bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα [...] αἰτία δ' ἐπιστήμης οὔσα καὶ ἀληθείας 508e 3-4) e gli sono simili ancorché diverse; Plotino estende l'uso a quanto è vicino al Bene e ne partecipa in alto grado: all'Intelletto, III, 8 [30], 11, 15-21; VI, 7 [38], 15, 8-13; V, 6 [24], 4, 5, alle idee, VI, 7 [38], 16, 4-6 e all'anima. Adoperiamo l'espressione «boniforme» adottando la traduzione di E.R. Dodds in PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford 1963², p. 133. lin. 30 (151).

²⁹⁶ Cfr. I, 2 [19], 4, 13-14: τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, «Il suo bene (scil. dell'anima) consiste nell'unirsi a ciò che le è congenere». L'idea che lo stare insieme agli intelligibili sia un bene per l'anima, è resa esplicita in VI, 5 [23], 10, 40-42: ἐν τῷ αὐτῷ ἄρα

Ma quale è l'attività del «noi» che conduce l'anima pura a unirsi con l'Intelletto? È forse la stessa virtù con cui l'anima si è purificata, cioè la virtù contemplativa? Sì e no. Plotino infatti afferma:

La virtù che si ha nel processo di purificazione (ἐν τῷ καθάρεσθαι) è meno perfetta di quella che si ha quando si è stati purificati (ἐν τῷ κεκαθάρθαι). Essere stati purificati è già una specie di compimento²⁹⁸.

Una stessa virtù porta l'anima prima a purificarsi, e poi a unirsi con l'Intelletto. Ma a queste due tappe corrispondono due diversi gradi di perfezione. Il processo di purificazione innescato dalla contemplazione delle tracce dell'Intelletto, una volta compiuto, cede il posto alla *contemplazione delle tracce in stato di purezza*²⁹⁹. Così le virtù contemplative perdono il loro carattere purificatorio e assumono la massima perfezione di cui sono capaci:

La sapienza e la saggezza consistono nella contemplazione di ciò che l'Intelletto possiede [...] La giustizia superiore consiste per l'anima in un'attività orientata verso l'Intelletto; la sua temperanza è un interno

ὄντες καὶ ὁρῶμεν τὰγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ ὁμοῦ ὄντες τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς, «Dunque noi siamo nello stesso posto e vediamo il bene e lo attingiamo, quando siamo insieme ai nostri intelligibili».

²⁹⁷ Cfr. I, 2 [19], 4, 15: δεῖ οὖν καθαραμένην συνεῖναι.

²⁹⁸ Cfr. I, 2 [19], 4, 4-5: ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι <ἢ ἐν τῷ καθάρεσθαι· τὸ γὰρ κεκαθάρθαι> οἷον τέλος ἤδη. Gli editori hanno accolto l'integrazione di Kirchhoff.

²⁹⁹ Ciò è stato ben spiegato da H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu: essai sur la genèse d'un article de la somme théologique de saint Thomas*, Freiburg-Paderborn-Paris 1926, pp. 70-75, che distingue all'interno della virtù contemplativa, da un lato, *la virtù di purificazione* intesa come processo in atto, e dall'altro, *la virtù della purezza* come stato raggiunto; cfr. anche H.-R. SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinisches in den ἈΦΟΡΜΑΙ des Porphyrios*, cit., spec. pp. 225-226. Una critica a questa interpretazione si trova in G. CATAPANO, *Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino* (Enn., I, 2), in «Medioevo», 31 (2006), pp. 9-28.

<disporsi> verso l'Intelletto; il suo coraggio è impassibilità, a somiglianza di colui verso cui volge lo sguardo, che è impassibile per natura³⁰⁰.

Una medesima attività, la contemplazione delle impronte dell'Intelletto, attua la somiglianza con dio e porta l'anima ad essere insieme con gli intelligibili. In un primo momento, l'anima contempla le impronte e si purifica. Poi, una volta purificata, la contemplazione delle impronte conduce l'anima all'unione con l'Intelletto. Questa seconda fase della virtù contemplativa corrisponde pertanto ad *un terzo grado di virtù*.

L'anima che possiede tale virtù contempla le tracce dell'Intelletto *in modo puro*, non ha più bisogno di elaborare giudizi di reminiscenza con cui richiamare le impronte dell'Intelletto a partire dalle immagini della sensazione, perché essa appunto *si è già purificata* e non rivolge più lo sguardo al corporeo. Il «noi» dell'anima disposto in questo modo formula giudizi che riguardano esclusivamente le tracce dell'intelligibile. Esso pensa ora discorsivamente in maniera pura. E così, contemplando le tracce, finisce per unire l'anima all'Intelletto³⁰¹.

³⁰⁰ Cfr. I, 2 [19], 6, 12-13: ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει; 23-26: τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἢ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἢ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν.

³⁰¹ Cfr. *infra* pp. 129-133. La tripartizione delle virtù che abbiamo esposto – come si vede – non coincide esattamente con quella data da W. HIMMERICH, in *Eudaimonia*, cit., pp. 146-155. In quelle pagine, lo studioso distingue tre gradi di virtù in corrispondenza ai tre gradi ontologici a) composto anima-corpo, b) anima superiore, e c) Intelletto, e li caratterizza, rispettivamente, come a) dominio delle potenze dell'anima attraverso la ragione, b) contemplazione del contenuto dell'Intelletto, e c) rapporto autarchico dell'Intelletto con se stesso. Noi, invece, intendiamo i primi due gradi in modo simile, ma facciamo una distinzione all'interno del secondo grado (le virtù dell'anima superiore), e riconosciamo qui un primo livello in cui l'anima contempla le tracce dell'Intelletto frammista alle preoccupazioni corporee, e un secondo livello in cui la contemplazione avviene in modo puro. Al primo livello corrisponde il processo di purificazione in atto; al secondo la contemplazione dell'anima che segue allo stato di purezza compiuto. Questa precisazione si rivelerà fondamentale per comprendere le «due fasi» del viaggio che porta l'anima a unirsi con l'Intelletto, cfr. *infra* pp. 126-138. Notiamo infine che il terzo grado di virtù indicato da HIMMERICH, che coincide con quello denominato «paradigmatico» dalla tradizione neoplatonica, costituirebbe secondo il nostro discorso un quarto

Se questa interpretazione è corretta, vale a dire, se la contemplazione delle tracce degli intelligibili rende possibile prima la *virtù civile*, poi la *somiglianza con dio*, e infine la *contemplazione pura delle tracce degli intelligibili*, allora si potrebbe pensare che 1) la virtù civile è in qualche modo propedeutica rispetto alla virtù contemplativa pura, e che 2) chi possiede la virtù contemplativa pura deve ancora possedere, posto che abbia ancora un corpo, le virtù civili.

Sul primo punto Plotino non è esplicito. Egli nota, è vero, che non è possibile avere le virtù superiori senza possedere quelle inferiori³⁰², ma nulla dice sul fatto che l'esercizio delle virtù inferiori sia indispensabile per il raggiungimento del bene. Tuttavia, noi saremmo tentati di trarre questa conclusione da quanto detto. L'anima razionale che nel processo di purificazione si volge verso lassù – possiamo credere – deve produrre necessariamente un accordo tra la parte superiore e quella inferiore se non vuole essere turbata, vale a dire, deve elaborare in base alle impronte dell'Intelletto giudizi sulle cose esterne che le permettano di restare impassibile. In questa prospettiva, le virtù civili sarebbero necessarie *non solo* per raggiungere lo stato di purificazione, ma anche *per conservarlo*.

Per quanto riguarda il secondo punto, abbiamo una conferma testuale di quanto supponiamo:

Chi possiede le virtù superiori possiede necessariamente in potenza anche le inferiori³⁰³.

In potenza, come Plotino chiarisce più sotto, 7, 15-18, significa che molte delle virtù inferiori, pur essendo ancora in qualche modo possedute, non potranno essere in atto contemporaneamente a quelle superiori: la saggezza, per esempio, si servirà di altri principi (ἄλλαις ἀρχαῖς χρήσεται) quando diventerà contemplativa (sia purificativa che pura), e la temperanza superiore non si limiterà a moderare (μετροῦσα), ma si adopererà a sopprimere (ἀναίρουσα). Ciò non toglie, però –

grado di virtù, quello raggiunto dall'anima che si è unita all'Intelletto e che, in senso proprio, non è più – o meglio: non è ancora – virtù.

³⁰² Cfr. I, 2 [19] 7, 10-11; I, 3 [20], 6, 15-24.

³⁰³ I, 2 [19], 7, 10-11: ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει.

ammette Plotino –, che in certe circostanze (περιστατικῶς) l'uomo ponga in atto anche le virtù civili³⁰⁴.

Ricapitoliamo ora in pochi cenni ciò che abbiamo detto sulla virtù:

1) I gradi delle virtù dell'anima sono tre: a) le virtù civili, b) le virtù contemplative attuate dall'anima contaminata in via di purificarsi, e c) le virtù contemplative attuate dall'anima diventata pura.

2) Le virtù contemplative (b) rendono possibile le virtù civili (a), purché queste vengano intese come disposizioni psichiche determinate razionalmente, secondo la concezione espressa nel libro IV della *Repubblica*.

3) Le virtù contemplative (b) portano l'anima a distaccarsi dal corpo e ad assimilarsi alla divinità. Giunta a questa condizione di purezza, l'anima può esercitare le virtù di terzo grado (c).

4) Le virtù civili (a) contribuiscono verosimilmente a questo risultato in quanto pongono una misura alle passioni. Perciò possono essere dette in un certo senso «purificatrici».

5) Le virtù (c) portano l'anima a unirsi con l'Intelletto. Una volta raggiunto questo stato, l'anima non contempla più *le tracce* dell'intelligibile, ma *gli intelligibili stessi*.

6) Se insieme a questi tre gradi della virtù dell'anima consideriamo adesso anche il modello di cui questi tre gradi sono imitazioni, vale a dire l'agire dell'Intelletto, possiamo parlare allora di quattro gradi diversi di virtù, il primo dei quali, però, ammette il nome di «virtù» solo in modo improprio³⁰⁵.

³⁰⁴ Cfr. I, 2 [19], 7, 20-21: τάχα δέ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσῃ κατὰ τινὰς αὐτῶν [scil. πολιτικῶν ἁρετῶν]. Anche E. SONG, op. cit., pp. 25-28, spec. p. 27, intende che le virtù civili sono «innerhalb der plotinischen *scala virtutis* untergeordnet, aber nicht eliminiert»; diversamente R. HARDER, op. cit., secondo il quale le virtù civili sono nell'etica di Plotino «fast eliminiert», vol. I b, p. 561.

³⁰⁵ Abbiamo visto che Plotino nega all'Intelletto il possesso della virtù. Egli chiama l'attività dell'Intelletto «sorta di archetipo» (οἷον ἀρχέτυπον, 2,3) o «modello» (παράδειγμα, 6, 17; 7, 3). La distinzione della virtù in quattro gradi è stata esposta per la prima volta dal discepolo di Plotino, Porfirio, nella 32ema delle sue *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. In questo luogo egli afferma: «Le virtù del politico (τοῦ πολιτικοῦ) sono diverse da quelle di chi si eleva alla contemplazione (τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνιόντος), che per questo è denominato contemplativo, sono diverse anche da

V. 2. Le due fasi del viaggio verso l'intelligibile: purificazione e dialettica

Vediamo ora in che modo si realizzano, secondo Plotino, i due momenti della contemplazione: quello che fa ascendere l'anima alla sfera intelligibile e quello che realizza l'unione con essa. Egli dedica a questo argomento il trattato cronologicamente successivo a quello che abbiamo appena esaminato, *Sulla dialettica* I, 3, [20]³⁰⁶.

Alla domanda che dà inizio allo scritto: «Quale arte, metodo o pratica ci innalzano lì dove dobbiamo andare?»³⁰⁷, Plotino risponde nel modo seguente: ci sono tre diversi tipi di uomo a cui corrispondono tre diverse vie di ascesa, *il musico, l'amante e il filosofo*³⁰⁸.

quelle di chi è già un perfetto contemplativo e che ormai contempla (τοῦ ἤδη τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ), e infine, anche da quelle dell'Intelletto (τοῦ νοῦ), in quanto Intelletto separato dall'anima» (trad. it. legg. var.). Per un esame delle similitudini e divergenze tra l'esposizione di Porfirio e la dottrina della virtù plotiniana, cfr. H.-R. SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinisches in den ἈΦΟΡΜΑΙ des Porphyrios*, cit.; C. D'ANCONA, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Éléments de théologie de Proclus*, cit. Per un quadro generale della storia della gradazione della virtù nel neoplatonismo, cfr. l'introduzione di H.D. SAFFREY e A.-PH. SEGONDS a MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, ed., trad. fr. e note di H.D. Saffrey e A.-Ph. Segonds, Paris 2001, pp. ix-clxxvi, spec. pp. lxix-c.

³⁰⁶ Il cui titolo, nota H.F. MÜLLER, *Dyonisios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster i. W. 1926², p. 75, «richtiger wäre wohl gewesen περὶ ἀναγωγῆς, denn darum handelt es sich». Lo stesso osserva R. HARDER nella notizia introduttiva al trattato, op. cit., senza però nominare MÜLLER.

³⁰⁷ I, 3 [20], 1, 1-2: τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει;

³⁰⁸ Plotino cita a questo proposito il passo di *Phaedr.* 248d 2-4, dove Platone afferma che l'anima che abbia visto di più gli esseri intelligibili nella vita prenatale reincarnerà nel seme di un uomo filosofo, amante della bellezza, musico ed amante. Plotino, però, oltre a riferire il testo platonico in modo impreciso – omette l'aggettivo φιλόκαλος –, si discosta dal senso del passo in quanto intende queste caratterizzazioni come tre persone diverse, e non come tre definizioni di un medesimo soggetto, cfr. I, 3 [20], 1, 6-10.

Il musico, dice Plotino, si commuove facilmente e si agita dinnanzi al bello sensibile³⁰⁹; evita ciò che è disarmonico e privo di unità nei canti e nei versi e predilige ciò che ha ritmo e bella figura³¹⁰. Egli, che è impressionabile come un pavido dinanzi ai rumori, deve essere condotto al di là (μετὰ [...] τοὺς [...] ἄκτέον) di questi suoni, ritmi e figure sensibili³¹¹. Deve perciò separare dal materiale le proporzioni e rapporti (αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι) di cui gode, e dirigersi così al bello che domina su queste cose che gli procurano piacere³¹². Gli si deve insegnare (διδασκτέον) che le cose per cui si agitava (ἐπτόητο) erano quelle di lassù: l'armonia intelligibile (ἡ νοητὴ ἁρμονία) e il bello in generale (ὅλως τὸ καλόν), e gli si devono infondere i ragionamenti filosofici mediante i quali sia portato a credere nella realtà di quelle cose che egli possedeva senza sapere (ἄφ' ὧν εἰς πίστιν ἄκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων)³¹³.

Il musico può in seguito trasformarsi nell'amante, il quale possiede in qualche modo *una reminiscenza della bellezza* (μνημονικός ἐστὶ πως κάλλους)³¹⁴. Questi, però, in quanto non è in grado di comprendere la bellezza separata (χωρὶς δὲ ὃν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν 2, 3), rimane ancora impigliato nel bello sensibile. Occorre perciò insegnargli a non lasciarsi attrarre da un unico corpo³¹⁵. Lo si deve

³⁰⁹ Cfr. I, 3 [20], 1, 21-22: θετέον δὴ αὐτὸν εὐκίνητον καὶ ἐπτοημένον μὲν πρὸς τὸ καλόν.

³¹⁰ Cfr. I, 3 [20], 1, 25-28: φεύγοντα δὲ αἰεὶ τὸ ἀνάρμοστον καὶ τὸ μὴ ἐν ἐν τοῖς ὀδομένοις καὶ ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τὸ εὐρυθμον καὶ τὸ εὐσχημον διώκειν.

³¹¹ Cfr. I, 3 [20], 1, 24: ὥσπερ οἱ δειλοὶ πρὸς τοὺς ψόφους; 1, 28-29: μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχήματα οὕτως ἄκτέον.

³¹² Cfr. I, 3 [20], 1, 29-31: χωρίζοντα τὴν ὕλην ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἄκτέον καὶ διδασκτέον.

³¹³ Cfr. I, 3 [20], 1, 31-34: διδασκτέον, ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο ἐκεῖνα ἦν, ἡ νοητὴ ἁρμονία καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλόν καὶ ὅλως τὸ καλόν, οὐ τό τι καλὸν μόνον, καὶ λόγους τοὺς φιλοσοφίας ἐνθετέον· ἄφ' ὧν εἰς πίστιν ἄκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων.

³¹⁴ Cfr. I, 3 [20], 2, 1-3: ὁ δὲ ἐρωτικός, εἰς ὃν μεταπέσοι ἄν καὶ ὁ μουσικός καὶ μεταπεσὼν ἢ μένοι ἄν ἢ παρέλθοι, μνημονικός ἐστὶ πως κάλλους.

³¹⁵ Cfr. I, 3 [20], 2, 5: διδασκτέον οὖν αὐτὸν μὴ περὶ ἐν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι.

condurre con il ragionamento a prendere in considerazione tutti i corpi e mostrargli che in tutti vi è una medesima bellezza³¹⁶. Egli potrà allora osservare che la bellezza dei corpi proviene da una bellezza che si trova in ben altro luogo; una bellezza che si rende particolarmente evidente negli esseri incorporei come le belle occupazioni, le belle leggi, le scienze e le virtù³¹⁷. In seguito si dovrà fare di queste bellezze un'unità e insegnargli come si generano³¹⁸. Anche se, già muovendo dalla virtù (ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν), egli è in condizione di ascendere all'uso dell'intelletto dell'anima, ovvero di cominciare a pensare in modo puro³¹⁹.

Il filosofo, invece, è per natura pronto a sollevarsi verso l'alto; egli non deve operare ormai nessuna separazione³²⁰. Ha bisogno soltanto di uno che gli indichi, una volta lassù, la direzione da prendere³²¹. Occorre pertanto additargliela (δεικτέον) e liberarlo (λυτέον), quantunque egli sia già libero per natura³²². A questo scopo lo si deve fornire (δοτέον 3, 6) delle discipline matematiche, per

³¹⁶ Cfr. I, 3 [20], 2, 6-7: ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ σώματα δεικνύντα τὸ ἐν πᾶσι ταῦτόν.

³¹⁷ Cfr. I, 3 [20], 2, 7-11: καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον, οἷον ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς δεικνύντα - ἐν ἄσωμάτοις γὰρ ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου ἤδη - καὶ ὅτι καὶ ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμας καὶ ἐν ἀρεταῖς.

³¹⁸ Cfr. I, 3 [20], 2, 11-12: εἴτα ἐν ποιητέον καὶ διδασκτέον, ὅπως ἐγγίγνονται. L'uso dell'aggettivo verbale ποιητέον dà a intendere, nel contesto in cui si trova, che colui che «deve fare l'unità» coincide con quello che «deve insegnare» (διδασκτέον) come le diverse bellezze si generino, vale a dire che non è l'amante ad eseguire questa opera di sintesi, bensì colui che lo sta istruendo all'ascesa.

³¹⁹ Cfr. I, 3 [20], 2, 12-14: ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν.

³²⁰ Cfr. I, 3 [20], 3, 1-3: ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἔτοιμος οὗτος καὶ οἷον ἐπτερωμένος καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὔτοι.

³²¹ Cfr. I, 3 [20], 3, 3-4: κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται μόνον.

³²² Cfr. I, 3 [20], 3, 4-5: δεικτέον οὖν καὶ λυτέον βουλόμενον καὶ αὐτὸν τῇ φύσει καὶ πάλαι λελυμένον.

abituarlo alla comprensione dell'incorporeo e alla credenza nella sua esistenza (πρὸς συνεθισμὸν κατανόησεως καὶ πίστεως ἄσωμάτου 3, 6-7). E dopo di queste (μετὰ τὰ μαθήματα 3, 8-9) lo si deve munire dei principi della dialettica (λόγους διαλεκτικῆς δοτέον 3, 9) e fare di lui un dialettico completo (καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον 3, 9-10).

La prima osservazione da fare su questo testo riguarda il rapporto in cui stanno i tre tipi appena descritti. In base al passo 2, 1-2, in cui si dice che il musico può «trasformarsi nell'amante» (ὁ δὲ ἐρωτικός, εἰς ὃν μεταπέσοι ἂν καὶ ὁ μουσικός) e che, giunto a questa condizione di amante, può «rimanere in questo stato o passare oltre» (ἢ μένοι ἂν ἢ παρέλθοι), e in base anche a 2, 12-13, dove si afferma che l'amante può ascendere all'intelletto e percorrere la via superiore (ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν [...] κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν), è possibile intendere queste tre categorie come diversi stadi di un unico processo che conduce alla contemplazione perfetta. Ma in definitiva, dobbiamo notare, il carattere propedeutico del musico rispetto all'amante, e dell'amante rispetto al filosofo, rimane indeciso. Può anche darsi il caso che Plotino intenda i tre tipi come tre diverse condizioni assunte con la nascita e migliorabili solo con la prossima incarnazione, come racconta il mito di *Phaedr.* 246d 6– 249d 3 sul destino delle anime citato parzialmente all'inizio del trattato.

Dal testo emerge, però, in modo chiaro, una loro successione assiologica istituita dal *grado di purificazione* che possono raggiungere, dato che 1) il musico ama la bellezza dei corpi sensibili e la massima purezza che può raggiungere è quella di comprendere l'esistenza dell'intelligibile; 2) l'amante è in qualche modo memore della bellezza intelligibile (μνημονικός ἐστὶ πῶς κάλλους), ma non riesce ancora a comprendere la bellezza separata (χωρὶς δὲ ὃν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν) e perciò rimane ancorato alla mediazione sensibile; 3) il filosofo, a differenza dei due tipi precedenti, non ha bisogno di esercitarsi nella separazione dal sensibile: la sua anima è per così dire già alata, e tramite la matematica e in particolare la dialettica, egli può trascendere lo spazio della mera purificazione e cominciare *la seconda fase del viaggio*, quella che conduce all'unificazione con l'Intelletto:

Il viaggio è certamente duplice per tutti coloro che ascendono o vanno verso l'alto. Il primo viaggio <prende le mosse> dalle cose in basso, mentre *il secondo è per coloro che sono già nel mondo intelligibile e vi hanno messo in qualche modo piede*. È necessario <che costoro> proseguano fino a raggiungere l'estremo confine di quel luogo, che è appunto il termine del viaggio, allorché si giunge alla sommità dell'intelligibile³²³.

Se volessimo attribuire a questi tre tipi di uomo le diverse attività del *logistikón* che abbiamo avuto opportunità di definire nella nostra indagine, non incontreremmo molte difficoltà: 1) al musico corrispondono i giudizi sinagogico-diairetici sulle immagini della sensazione, dato che egli gode della bellezza sensibile. Chi lo istruisce sull'intelligibile, gli insegna a realizzare i giudizi di reminiscenza: «Lo si deve educare a separare la materia; e le proporzioni e i rapporti che si realizzavano in questa devono condurlo verso il bello che domina su di loro»³²⁴. In questo modo egli *si rivolge* all'intelligibile. 2) L'amante è già in grado di elaborare i giudizi di reminiscenza. Egli, quindi, percepisce le impronte dell'intelligibile e le pensa, ma non in modo puro, «non riesce a comprendere la bellezza separata» (χωρὶς δὲ ὄν ἁδυνατεῖ καταμαθεῖν). Egli si limita a riconoscere nel sensibile la traccia dell'intelligibile e ad adattarlo ad essa per mezzo del giudizio di comprensione che sussume. Inoltre, all'amante corrisponde anche il giudizio che riunisce e divide *le immagini così adattate*, «lo si deve condurre con la ragione a prendere in considerazione tutti i corpi, i quali mostrano che in tutti v'è una medesima bellezza, che è diversa dai corpi stessi»³²⁵. L'esercizio di questo tipo di giudizi può essere definito una *dialettica contaminata*, in quanto si tratta appunto di applicare i giudizi sinagogico-diairetici a immagini che vengono comprese a partire dall'idea a cui

³²³ I, 3 [20], 1, 12-17: ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δὲ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἵχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἄν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὃν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ' ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ. Il corsivo è nostro.

³²⁴ I, 3 [20], 1, 29-31, cit. *supra* in n. 312.

³²⁵ I, 3 [20], 2, 6-7, cit. *supra* nelle nn. 316-317.

partecipano, ma provengono dalla sensazione. 3) Questa attività *diventa pura* nel filosofo, la cui anima razionale – resasi simile al divino – è capace di pensare le impronte dell'Intelletto da sole, indipendentemente da ogni dato sensibile. Qui comincia la seconda parte del viaggio, quando l'Intelletto fornisce all'anima i principi evidenti (νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς 5, 2). Il filosofo contempla allora le cose che possiede al suo interno, e per mezzo dell'arte dialettica le combina (συντίθησι) le collega (συνπλέκει) e le divide (διαίρει) fino a giungere all'intelligenza perfetta (ἕως εἰς τέλος νοῦν ἦκη)³²⁶. In questo modo, articolando e connettendo le impronte, il filosofo arriva finalmente a contemplare l'unità dell'Intelletto che egli stesso è diventato:

Terminata la peregrinazione nel mondo sensibile, <la dialettica> si insedia nella sfera intelligibile, e lassù ha la <sua> occupazione, eliminando il falso e nutrendo l'anima nella cosiddetta pianura della verità. <Lassù> si serve del metodo platonico della divisione per distinguere le idee, per determinare ciò che ogni cosa è, e per giungere ai generi primi; e le cose che derivano da questi (scil. i generi primi) poi le intreccia intellettualmente, fino a percorrere l'intera sfera intelligibile, quindi risale a ritroso per mezzo dell'analisi, fino a tornare nuovamente al principio. Allora si riposa: e rimane in riposo finché è lassù; e non si dà troppo da fare, ma diventa

³²⁶ Cfr. I, 3 [20], 5, 3: εἴτα [scil. ἡ διαλεκτική] τὰ ἐξῆς καὶ συντίθησι καὶ συνπλέκει καὶ διαίρει, ἕως εἰς τέλος νοῦν ἦκη. A dire il vero, il soggetto della frase non è il filosofo, bensì la dialettica, ma ciò non cambia punto il senso del passo. Plotino assume il significato di «dialettica» essenzialmente dai testi platonici (cfr. *Resp.* VII 531c-535a; *Soph.*, 253c e ss.; *Phaedr.*, 265d-266a); essa è, nelle parole di Plotino, «La facoltà di esprimere, mediante un discorso intorno a ciascun oggetto, che cosa esso sia, in cosa differisca dagli altri e cosa abbia in comune <con loro>; in quali <generi> si trovi ognuno e in quale posizione; e se esso sia ciò che è, e quanti siano gli esseri e quanti i non esseri, diversi dagli esseri. Essa (scil. la dialettica) discute inoltre del bene e di ciò che non è bene, e di quanto vada classificato sotto il bene ed il suo contrario; e <dice> chiaramente cos'è l'eterno e cosa non è tale; e per quanto concerne queste cose, <procede> con scienza, non con l'opinione» (ἔστι μὲν [scil. ἡ διαλεκτική] δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης· ἐν οἷς ἐστι καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστι καὶ τὰ ὄντα ὅποσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ αἰδίου δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη), I, 3 [20], 4, 2-9.

*unità e <si> osserva, lasciando la cosiddetta attività logica, che verte su proposizioni e sillogismi, ad un'altra arte, come ad altri si lascia la conoscenza della scrittura*³²⁷.

³²⁷ I, 3 [20], 4, 9-20: *παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης* [scil. ἡ διαλεκτική] *ἐνιδρύει τῷ νοητῷ* κάκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ, τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα *εἰς ἐν γενομένη βλέπει*, τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν, ἄλλῃ τέχνῃ δοῦσα. Il corsivo è nostro. L'anima, dunque, una volta raggiunto il mondo intelligibile, deve ancora esercitarsi nella dialettica per passare dalla contemplazione delle tracce dell'Intelletto alla contemplazione dell'Intelletto stesso. Questa articolazione in due tappe del viaggio che porta l'anima all'unione con il Νοῦς, secondo la quale l'anima ascende prima alla sfera intelligibile, e una volta lì, grazie all'esercizio della dialettica, giunge all'identificazione con l'Intelletto ipostatico, è solitamente trascurata dagli interpreti. Valga la testimonianza di uno studioso del calibro di H.-R. SCHWYZER, *Plotinos*, cit., coll. 563: «Was unterscheidet sie [= l'anima] denn vom νοῦς? Wenn sie in der oberen Welt ist, nichts»; diversamente G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 1981³, p. 491, che distingue «a) il cammino nel mondo dello Spirito [= dell'intelletto] e b) il momento in cui si perviene "al termine del viaggio"». Se intendiamo con J. IGAL, *PLOTINO, Enéadas*, vol I-III, Madrid 1982-1998, *ad loc.*, n. 24, l'attività della dialettica (*πλέκειν*, *ἀναλύειν*, 4, 15-16; *συντίθημι*, *συνπλέκειν*, *διαίρειν*, 5, 3) come la *διαίρεσις* e la *συναγωγή* di *Phaedr.* 265d 3–266b 9, possiamo comprendere il processo dialettico che porta all'intuizione dell'intero cosmo intelligibile nel modo seguente: 1) un primo movimento di analisi che porta *dalle tracce dell'Intelletto ai generi primi*; 2) un movimento successivo di sintesi che ricompone, *a partire dai generi primi, la determinazione di tutte le singole idee*; e 3) di nuovo (*ἀνάπαλιν*), un movimento di analisi che scompone ogni singola idea *fino a giungere al principio primo*, vale a dire, all'Intelletto che possiede tutte le singole determinazioni senza essere nulla di determinato (per questa ultima concezione, cfr. W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, cit., §§ 24-35). Che la dialettica si proponga di percorrere l'intera sfera intelligibile non deve sorprendere; è già un motivo platonico, cfr. TH.A. SZLEZÁK, *La dialettica platonica*, in «Humanitas», 60 (2005), pp. 708-731, spec. pp. 719-720.

V. 3. *Il punto d'arrivo della seconda fase del viaggio verso l'intelligibile:*

l'identificazione con l'Intelletto

L'anima individuale ottiene il suo bene, cioè l'unione con l'Intelletto, attraverso la contemplazione delle impronte che provengono da lassù. Questa attività, abbiamo visto, risulta diversamente determinata a seconda del grado di ascesa raggiunto dal «noi» che la compie.

1) Se il «noi» si trova nella regione inferiore della sfera intelligibile e inclina verso le cose di quaggiù, la *contemplazione* significa *rivolgersi* (ἐπιστρέφειν) all'intelligibile.

2) Una volta che il «noi» ha orientato il suo sguardo verso l'intelligibile, inizia a purificarsi. Riguardo a questo processo, la *contemplazione* delle impronte intelligibili assume una doppia funzione: a) da un lato, l'anima razionale *misura* in base alle impronte dell'Intelletto le immagini della sensazione, ed evita la contaminazione; b) dall'altro, *la contemplazione* delle tracce intelligibili rende il contemplante simile al contemplato, ovvero avvicina l'attività dell'anima a quella dell'Intelletto.

3) Per l'anima che imita l'Intelletto e si trova nella sfera intelligibile, *la contemplazione* diventa *dialettica pura*. Il «noi» articola e connette le impronte intelligibili, e così giunge, alla fine del viaggio, a cogliere l'unità dell'intelligibile con un unico sguardo.

Dei tre punti appena elencati, noi esamineremo soltanto il secondo e il terzo, giacché il primo punto richiederebbe un'analisi dettagliata del problema della libertà umana nel cosmo, e questo ci porterebbe troppo lontano³²⁸. La ricostruzione della dottrina della parte non discesa che stiamo proponendo verrebbe certamente

³²⁸ Anche se il «noi» dell'uomo inclina verso le cose di quaggiù, esso *può sempre rivolgersi* verso le cose di lassù. Il coinvolgimento nel mondo sensibile, è vero, non gli permette di contemplare gli intelligibili, ma la *decisione* di cominciare la risalita è sempre in suo potere. Nei primi capitoli, 1-7 del trattato *Su ciò che è volontario e la volontà dell'Uno* VI, 8 [39], Plotino illustra questo punto della dottrina – intimamente connesso con il problema della libertà dell'uomo – e individua nella *virtù superiore* – distinta dalle virtù che consistono in «passioni asservite e moderate con la ragione» (τὰ πάθη τὰ δουλωθέντα ἢ μετρηθέντα τῷ λόγῳ 6, 23-24), vale a dire, *le virtù civili* – un principio di autodeterminazione (τὸ αὐτεξούσιον) attuato dalla ragione, 3, 1-8 e completamente libero dai legami causali esterni, 3, 8-25; 6, 6-22. Cfr P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*, cit.

arricchita da una simile indagine, ma non è in nessun modo inficiata dalla sua mancanza.

2) Che il governo e la *misurazione* delle immagini delle affezioni corporee – le cosiddette virtù civili – siano il risultato della visione delle tracce dell'Intelletto, è stato detto³²⁹. Adesso dobbiamo soffermarci sull'*altra funzione purificatrice* – quella vera e propria – della contemplazione, vale a dire *la rassomiglianza con il divino*.

Abbiamo visto che il «noi» percepisce le impronte dell'Intelletto in quanto compaiono nel *phantastikón*. Dato che l'anima possiede tali impronte costitutivamente, ma non è consapevole di questo possesso, la loro comparsa nel *phantastikón* è stata paragonata da Plotino stesso all'atto di rammemorare. In questo senso, possiamo dire che rammemorare un'impronta dell'Intelletto equivale a *renderla attiva*:

Non possedeva forse questi (*scil.* gli intelligibili) senza ricordarli? Sì li possedeva, *ma non in atto*, bensì giacevano in una regione oscura dell'anima³³⁰.

In mezzo tra l'uno e l'altro (*scil.* tra il mondo intelligibile e quello sensibile), <l'anima> *percepisce entrambi*, e si dice che *pensa* questi (*scil.* gli intelligibili) quando è *pervenuta al loro ricordo*, se si occupa di essi; infatti conosce in quanto è in qualche modo questi (*scil.* gli intelligibili). E conosce *non* in quanto li dispone dentro di sé, ma in quanto in qualche modo li possiede, li vede: è oscuramente questi, e diviene da oscura più chiara, come risvegliandosi; <essa> *passa <così> dalla potenza all'atto*³³¹.

³²⁹ Cfr. *supra* pp. 116-118.

³³⁰ I, 2 [19], 4, 20-22: οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμνήσκειται; ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα.

³³¹ IV, 6 [41], 3, 10-16: ἐν μέσῳ δὲ οὗσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνοιτο· γινώσκει γὰρ τῷ αὐτὰ πως εἶναι· γινώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτά, ἀλλὰ τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ τῷ οἶον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Il corsivo è nostro.

Quando il «noi» ricorda le impronte dell'Intelletto, queste *diventano attive*; e non solo come *virtù civili*, ossia in quanto misurano le immagini della sensazione. Se il «noi» concentra su di esse la sua facoltà sinagogico-diairetica – per quanto debba ancora servirsi dell'aiuto delle immagini della sensazione, come nel caso dell'amante – allora le impronte dell'Intelletto *agiscono direttamente sull'anima*.

Tale azione è duplicemente determinata: da un lato le impronte dell'Intelletto agiscono sull'anima secondo un principio che godrà di grande autorità nel medioevo, e che può essere inteso come la declinazione dinamica del più antico «il simile conosce il simile»³³², vale a dire: «il conoscente si assimila al conosciuto»³³³. Dall'altro, quando l'anima rivolge il suo sguardo alle impronte intelligibili e lo distoglie dalle immagini della sensazione, essa – che è di natura intelligibile – si libera dalle incrostazioni che le sono state aggiunte quaggiù e recupera il suo splendore originale³³⁴. L'azione delle tracce dell'Intelletto, in entrambe le sue modalità, consiste nel *portare l'anima verso la sfera intelligibile*. La loro comparsa nel *phantastikón* fa sì che l'anima diventi simile a dio e riguadagni ciò che aveva perso nella discesa. «Quando pensa – afferma Plotino in V, 3 [49], 8 – assume forma divina e intellettuale»³³⁵. O per dirla in altri termini:

³³² Questo principio lo si fa comunemente risalire a Empedocle, cfr. DK 31B 109.

³³³ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, quest. 2, art. 8, ed. Leonina, trad. it. a cura dell'ESD di Bologna, *Le questioni disputate*, vol. I, Bologna 1992, pp. 268 definisce *assimilatio passiva* la conoscenza in cui *cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus*. Secondo W. JAEGER, *The Greek ideas of immortality*, in «The Harvard Theological Review», 52 (1959), pp. 135-147, questo tipo di conoscenza non sarebbe estranea a Platone, che nel *Fedone* e nel *Simposio* avrebbe descritto un processo per cui «the soul becomes more and more similar to the object of its knowledge» (pp. 144-145). La formulazione del principio risente probabilmente della riflessione aristotelica secondo cui la facoltà sensitiva passa dalla potenza all'atto per azione dell'oggetto sensibile, cfr. *De anim.* 431a 1-5.

³³⁴ Plotino cita l'analogia platonica dell'anima con il dio marino Glauco in I, 1 [53], 12, 12-17. Secondo l'esortazione di I, 6 [1], 9, 7-15, chi vuole diventare bello deve fare come lo scultore che toglie, leviga e raschia il marmo fino a far comparire un bel volto, cioè deve «eliminare ciò che è in più» (ἀφαιρεῖν τὰ περιττά). Ciò che si è aggiunto all'anima nella discesa, infatti, è qualcosa che la diminuisce, cfr. VI, 5 [23], 12, 20-21.

³³⁵ V, 3 [49], 8, 48-49: ὅταν νοῦ, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι.

<L'anima> *diviene ed è ciò che ricorda*. E Il ricordare è infatti o *pensare oppure immaginare*³³⁶.

3) L'anima razionale diventa simile all'Intelletto per mezzo della contemplazione delle tracce intelligibili. Ma questa è solo la prima tappa del viaggio. L'anima non si ferma a questa assimilazione:

Se dunque <la parte che pensa discorsivamente> dice di essere <derivata> dall'Intelletto, <di essere> seconda dopo l'Intelletto e di essere *immagine dell'Intelletto*, possedendo in sé tutte le cose come caratteri iscritti <in lei>, perché chi scrive ed ha scritto si trova lassù: allora, *chi è giunto a questa conoscenza di sé si fermerà qui?* Oppure noi, *utilizzando un'altra facoltà*, contempleremo l'Intelletto che conosce se stesso? O <ancora meglio>: partecipando di quello (*scil.* dell'Intelletto) – dal momento che anch'esso è nostro e noi gli apparteniamo –, conosceremo così l'Intelletto e noi stessi?³³⁷.

³³⁶ IV, 4 [28], 3, 6-8: οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται. ἦν γὰρ τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι. In questo passo si deve intendere la distinzione tra νοεῖν e φαντάζεσθαι come la differenza che esiste tra il rammemorare le tracce dell'Intelletto e il conservare le immagini della sensazione, secondo l'osservazione di IV, 3 [27], 25, 27-33: οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὧν ἔχει συμφύτων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἐστίν, ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτά, καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἡκούσῃ. τὸ δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἤδη - ταῖς ἐνεργούσαις ἃ εἶχον μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι ἐοίκασιν οἱ παλαιοί, «Non si deve dire che l'anima ricorda le cose che possiede connaturate nello stesso senso in cui parliamo del ricordare <le cose di quaggiù>. <Diciamo> piuttosto che essa, poiché si trova quaggiù, <le> possiede senza agire secondo esse, soprattutto quando è <appena> giunta qui; ma quando agisce <secondo esse>, allora, alle <anime> che attualizzano ciò che possiedono, gli antichi sembra che abbiano attribuito la memoria e la reminiscenza». In tal modo, il passo afferma che l'anima inclina verso il basso o risale verso l'alto a seconda di quali siano le immagini a cui si rivolge – sensibili o intellettuali –: se *pensa*, allora risale, se invece si limita a considerare le immagini sensibili, allora si appesantisce.

³³⁷ V, 3 [49], 4, 20-27: εἰ οὖν λέγοι [scil. τὸ διανοητικόν], ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστι καὶ δεύτερον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὥς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, ἅρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως

La risposta a queste domande è immediata. Nella linea seguente, infatti, Plotino scrive: «È necessario <che sia> così»³³⁸. L'anima non si contenta di somigliare all'Intelletto, ma desidera l'unione. Perciò dovrà valersi di una facoltà diversa da quella che l'ha condotta lassù. Perché l'unione con l'intelletto non si realizza mediante la contemplazione delle tracce intelligibili che essa possiede, bensì mediante la contemplazione dell'Intelletto ipostatico in se stesso³³⁹.

Il «noi», abbiamo visto, risveglia questa facoltà con l'esercizio della dialettica pura. L'attività razionale di articolare e connettere le impronte dell'Intelletto che l'anima trova in sé, fa sì che essa ripercorra l'intera sfera intelligibile, e che, una volta giunta alla sommità, si riposi dal proprio movimento e colga con un unico sguardo la totalità. Così il «noi» giunge all'intuizione inarticolata propria dell'Intelletto ipostatico.

ἐαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἐαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαμβάντες, ἐπεὶ περ κάκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοῦς γνωσόμεθα; Il corsivo è nostro.

³³⁸ V, 3 [49], 4, 27: ἀναγκαῖον οὕτως.

³³⁹ Non ci soffermeremo in questa sede sull'articolato discorso con cui Plotino intende dimostrare che la *visione dell'Intelletto* porta necessariamente all'*identificazione con esso*. Cfr. per questo tema il commentario di W. BEIERWALTES al trattato *Sulle ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là* V, 3 [49] dedicato a questo argomento, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt am Main 1991, trad. it. di A. Trotta, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*, Milano 1995; cfr. anche, per l'aspetto mistico di questa unione, PH. MERLAN, *Three neoaristotelian and neoplatonic concepts: monopsychism, mysticism, metaconsciousness*, in ID., *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition*, cit., pp. 4-84, dove l'autore distingue l'*unio mystica* con l'Uno-bene da un misticismo attuato dal pensiero che egli chiama «razionale»; P. HADOT, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, cit.; ID., *Patristique latine*, in «École pratique des hautes études. Section de sciences religieuses», 78 (1969), pp. 278-296, spec. pp. 282-296; ID., *L'unione de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in AA. VV., *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, pp. 3-27; ID., *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet : Plotin et le «De anima» d'Aristote*, in AA.VV., *Corps et âme. Études sur le De anima d'Aristote*, a cura di G. Romeyer-Dherbey e C. Viano, Paris 1996, pp. 366-376. Per una discreta bibliografia focalizzata soprattutto sui contributi in lingua inglese, cfr. J. BUSSANICH, *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.7, Berlino 1994, pp. 5300- 5330, spec. pp. 5310-5324.

Le due tappe del viaggio coincidono pertanto con due diversi modi di rapportarsi all'Intelletto:

La conformità a quello (*scil.* all'Intelletto) <si dà> in modo duplice, o mediante i – per così dire – caratteri <dell'Intelletto> scritti in noi come leggi, oppure in quanto *siamo come riempiti di questo* (*scil.* dell'Intelletto), *capaci di vederlo e di percepirlo come presente*³⁴⁰.

L'anima può purificarsi e *somigliare* all'Intelletto in quanto le tracce intelligibili – i «caratteri scritti» – sono in lei completamente attivi; oppure può *identificarsi*, contemplare l'Intelletto stesso al posto delle tracce e così «unirsi a lui senza andare distrutta, poiché anzi entrambi sono ad un tempo una cosa sola e due»³⁴¹.

V. 4. La felicità

L'anima che somiglia alla divinità e vive in modo conforme all'Intelletto – afferma Plotino – ha raggiunto la felicità³⁴². Essa partecipa della vita perfetta, vera e reale, dalla quale derivano tutte le altre forme di vita come sue imitazioni³⁴³. Ma in cosa consiste questa vita perfetta?

³⁴⁰ V, 3 [49], 4, 1-5: κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Il corsivo è nostro.

³⁴¹ IV, 4 [28], 2, 29: ἦνῶται οὐκ ἀπολλυμένα, ἀλλ' ἓν ἐστὶν ἄμφω καὶ δύο.

³⁴² Cfr. I, 4 [46], 16, 10-13: ὁρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν, «Anche Platone ritiene giustamente che si debba prendere il bene da lassù, dall'alto, e che chi vuole essere saggio e felice debba volgere lo sguardo a quello, assimilarsi a lui e vivere conformemente ad esso».

³⁴³ Cfr. I, 4 [46], 3, 33-40, spec. 33-34: ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει; I, 4 [46], 4, 1-2; 12-15. Come il termine «vita» è equivoco, dice Plotino, in quanto si riferisce indistintamente a esseri che si differenziano secondo il loro grado di chiarezza e oscurità, cioè alle piante, agli esseri irrazionali, e a quelli razionali, così accade anche con il «vivere bene» (εὖ), che appartiene davvero soltanto a chi possiede la vita completa, vale a dire, all'Intelletto, cfr. I, 4

L'uomo saggio (ὁ σπουδαῖος 4, 24) – l'uomo che agisce secondo l'Intelletto³⁴⁴ – *basta a se stesso per essere felice* (αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν 4, 24). Nulla di ciò che non ha, vale a dire, delle cose esterne che non possiede e che insegue, è per lui un bene (οὐδὲν γάρ ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει 4, 25). Egli ricerca ancora le cose del mondo sensibile, ma fa ciò in quanto queste cose sono necessarie per il corpo a cui è unito³⁴⁵. Quel che egli cerca per il corpo non contribuisce alla sua felicità³⁴⁶. Perciò la condizione felice non viene meno nelle avversità³⁴⁷.

È legittimo dunque chiedersi perché il saggio insegue ancora queste cose necessarie per il corpo, dato che sono ininfluenti per la sua felicità:

Diciamo che non è perché contribuiscono in parte alla felicità, ma piuttosto all'esistenza; i contrari di questi (*scil.* delle cose necessarie), poi, o contribuiscono alla non esistenza oppure, in quanto sono presenti, ostacolano il <raggiungimento del> fine, e non perché lo sopprimano, ma perché colui che possiede il meglio vuole possederlo da solo, senza nessun'altra cosa accanto ad esso, la quale, qualora sia presente, non

[46], 3, 18-28. Per l'identificazione della vita perfetta con l'Intelletto, cfr. III, 8 [30], 10, 2; VI, 6 [34], 18, 12-19; VI, 7 [38], 8, 22-12, 30; VI, 2 [43], 21, 54-59; III, 7 [45], 36-38. La vita è nell'Intelletto e proviene dal Bene, che è al di là della vita, VI, 7 [38], 17, 9-14; V, 3 [49], 16, 26-42. Cfr. anche W. HIMMERICH, *Eudaimonia*, cit., pp. 19-47; P. HADOT, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Le sources de Plotin*, cit., pp. 107-157.

³⁴⁴ Cfr. III, 4 [15], 6, 1-3: τί οὖν ὁ σπουδαῖος; ἢ ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν [...] νοῦς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τούτῳ, «Che cos'è dunque il saggio? Certo chi agisce attraverso la sua parte migliore [...] In lui agisce infatti l'intelletto».

³⁴⁵ Cfr. I, 4 [46], 4, 25-27: ὁ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τινὶ τῶν αὐτοῦ. σῶματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ.

³⁴⁶ Cfr. I, 4 [46], 6, 27-30.

³⁴⁷ Cfr. I, 4 [46], 4, 30-31: οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίαις ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν.

elimina quello (*scil.* il meglio), ma <il meglio> v'è nonostante quello (*scil.* il contrario) sia³⁴⁸.

L'uomo saggio *bada necessariamente al corpo*; anche se quest'attività è in ultima analisi irrilevante rispetto al vivere bene³⁴⁹. Egli, da un lato, evita ciò che può uccidere il corpo, giacché non deve abbandonare la vita prima del tempo destinato³⁵⁰; dall'altro, però, egli cerca di indebolirlo e di renderlo peggiore, al fine di mettere un freno all'arroganza (*πλεονεξία*) dei sensi³⁵¹. Ma non si tratta qui di assecondare o mortificare il corpo allo scopo di raggiungere la felicità; ciò che il saggio cerca è, in fin dei conti, che né il piacere né il dolore lo disturbino dalla contemplazione delle impronte dell'Intelletto³⁵².

³⁴⁸ I, 4 [46], 7, 2-8: φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταιί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφήρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκεῖνου ὄντος.

³⁴⁹ J. BUSSANICH, *The invulnerability of Goodness*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 6 (1990), pp. 151-194, qui p. 155, nota: «Though he (= Plotino) actually comes close a few times to stating the Stoic (and Aristotelian) view that external necessities are minimally desirable, the more consistent focus on what is truly valuable, the "perfection of reason" [...], causes him to summarily reject ascribing any value to things or actions not directly related to the end».

³⁵⁰ Cfr. I, 9 [16], 1, 15-19: εἰ εἰμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἐκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μὴ, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον. εἰ δέ, οἷος ἕκαστος ἔξεισι, ταύτην ἴσχει ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον, «Se il tempo assegnato a ciascuno è stabilito dal destino, anticiparlo non è una buona cosa, tranne, come abbiamo detto, quando non sia davvero necessario. E se il rango che ciascuno avrà lassù corrisponde alla sua condizione al momento della morte, non bisogna suicidarsi finché c'è la possibilità di progredire».

³⁵¹ Cfr. I, 4 [46], 14, 8-14; anche 14, 19-20: καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαρανεῖ ἀμελεία τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, «E diminuirà e lascerà appassire con noncuranza l'arroganza del corpo».

³⁵² Cfr. I, 4 [46], 14, 21-26: σώματος δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασιν βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀλγηδόνων· ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γήρᾳ ὢν οὔτε ταύτας οὔτε

La regalità, il potere politico, l'avere un bel corpo, la morte di amici e familiari, la mancanza di sepoltura, la prigionia, ecc., non apportano né tolgono nulla per l'ottenimento della felicità³⁵³:

Egli non sarebbe ancora né sapiente né felice se non avesse cambiato tutte le sue immaginazioni intorno a questo (*scil.* intorno a cosa sia bene e cosa sia male), e se non fosse diventato per così dire tutt'altro uomo, persuadendo se stesso che non soffrirà mai alcun male³⁵⁴.

L'uomo saggio è sempre lieto (ἴλεως), la sua condizione è sempre tranquilla (κατάστασις ἡσυχος), la sua disposizione amabile (ἀγαπητὴ ἢ διάθεσις), 12, 8-9. Egli sa che la sua felicità dipende solo da lui; che anche se le sue attività contemplative possono essere ostacolate dai piaceri e dai dolori del corpo, il supremo insegnamento, vale a dire, la contemplazione dell'Intelletto, è sempre alla sua portata³⁵⁵.

ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῆδε οὔτε προσηνὲς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ, «Pur sorvegliando la propria salute, non vorrà essere del tutto privo dell'esperienza delle malattie. Non vorrà nemmeno restare privo dell'esperienza delle sofferenze. E se non capitano, desidererà conoscerle da giovane; ma arrivato alla vecchiaia, non <vorrà> essere turbato né da queste (*scil.* dalle sofferenze) né dai piaceri, né da una qualsiasi delle cose di quaggiù, sia essa piacevole oppure il suo contrario, per non <essere costretto> a guardare verso il corpo». Nel suo volume, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, cit., p. 77, P. HADOT commenta al riguardo: «Plotino, come si vede, non ricerca la malattia, la sofferenza, la bruttura di per sé. Non combatte il corpo, ma un eccesso di vitalità fisica (ἡ πλεονεξία) che rischierebbe di sbilanciare l'anima nel suo slancio verso la contemplazione del Bene. Bisogna abituarsi a non fare più caso alle sensazioni fisiche, diventare indifferenti al piacere e al dolore per non venire distolti dalla contemplazione», e nota che tanto questo come altri aspetti dell'ascesi plotiniana, si trovano in maniera simile negli «esercizi spirituali» stoici (per questi ultimi, cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit.).

³⁵³ Cfr. I, 4 [46], 15, 1-9; 7, 14-40.

³⁵⁴ Cfr. I, 4 [46], 15, 11-14: οὐπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἶη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἀπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδὲν ποτε κακὸν ἔξει.

³⁵⁵ Cfr. I, 4 [46], 13, 3-7: αἱ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αἱ μὲν καθ' ἕκαστα τάχα ἄν [*scil.* διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζονται (cfr. lin 1)], οἷον ὅς ζητήσας ἄν καὶ σκεψάμενος προφέρῃ· τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον αἰεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ

Questa è la vita perfetta che l'anima possiede quando vive in modo conforme all'Intelletto³⁵⁶. In questa condizione, essa raggiunge e conserva la sua felicità. Ma tale forma di vita non è *il più grande bene* che l'anima può cogliere; non è ancora il suo *optimum*:

E cosa si potrebbe infatti aggiungere alla vita perfetta per renderla *ottima*?

Se qualcuno dirà "la natura del Bene", questa è la nostra propria dottrina³⁵⁷.

La vita perfetta è solo la prima tappa del viaggio. Vi è ancora la seconda e il suo coronamento.

VI. Il raggiungimento del Bene

L'anima che somiglia alla divinità ha guadagnato la felicità. Ma non è questo il termine ultimo del suo viaggio di ascesa. L'anima desidera ancora il suo bene, cioè unirsi con l'Intelletto³⁵⁸.

καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾗ, «Le attività della contemplazione, prese singolarmente, forse <potrebbero essere impediti dalla fortuna (cfr. lin 1)>, come quelle che porta avanti chi cerca e indaga. *Ma l'insegnamento supremo è sempre alla sua portata (scil. del virtuoso)*, è insieme a lui, ed è ancor di più questo (*scil. l'insegnamento supremo*), se <egli> si trova nel cosiddetto Toro di Falaride». L'espressione τὸ μέγιστον μάθημα è platonica, *Resp.* VI, 505a 2, e si riferisce all'idea del Bene (in questa accezione l'adopera Plotino in VI, 7 [38], 36, 3-6). Qui sembra preferibile intendere con essa, dato il contesto, un riferimento alla contemplazione dell'Intelletto compiuta dal saggio. Tale contemplazione infatti – come afferma Plotino in VI, 7 [38], 36, 6 – «insegna» (διδάσκει) *qualcosa* sul Bene.

³⁵⁶ Cfr. I, 4 [46], 4, 1-2; 12-15.

³⁵⁷ I, 4 [46] 3, 30-32: τὶ γὰρ τῇ τελείᾳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστη εἶναι; εἰ δέ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκεῖος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν.

³⁵⁸ Cfr. *supra* pp. 122-123.

Ora, però, dobbiamo considerare un aspetto fondamentale della filosofia di Plotino, intenzionalmente trascurato nel corso dell'esposizione: *l'Intelletto non è il Bene, ma possiede una sua traccia*:

Su di esso si vede una traccia del Bene³⁵⁹.

L'anima ambisce a unirsi con l'Intelletto. Ma anche se aspira a questa unione, afferma Plotino, il vero oggetto del suo desiderio *non è l'Intelletto in quanto tale, bensì l'Intelletto in quanto è bene*:

L'anima e la vita sono tracce dell'Intelletto, e l'anima desidera questo (*scil.* l'Intelletto). E certamente essa giudica, e desidera l'Intelletto [...] E se desidera la vita, l'essere sempre e l'attività, *il suo oggetto di desiderio è l'Intelletto non in quanto Intelletto, ma in quanto bene*, in quanto <viene> dal Bene e <va> verso il Bene³⁶⁰.

L'anima desidera l'Intelletto e la sua vita perché l'Intelletto e la sua vita sono *boniformi* (ἀγαθοειδῆ)³⁶¹. Essa si slancia verso l'intelligibile in quanto esso è «colorato dal Bene»:

Ogni cosa di lassù è ciò che è di per sé, ma essa diventa oggetto di desiderio quando il Bene la colora, conferendo alle cose di lassù <le loro> grazie e <infondendo> amori a quelli che le desiderano. Quando l'anima accoglie in sé il fiotto che proviene da lassù, si muove ed è presa da bacchico furore; è piena di <desideri> che la pungolano, e nasce l'amore. Prima, invece, essa non si muove nemmeno verso l'Intelletto, per quanto esso sia bello. Ciò perché la sua bellezza è sopita, prima di accogliere la luce del Bene, e l'anima, di per sé, ricade supina ed è indifferente a tutto,

³⁵⁹ III, 8 [30], 11, 19: ἐνορᾶται ἐπ' αὐτῷ (*scil.* nell'Intelletto) ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ.

³⁶⁰ VI, 7 [38], 20, 12-24: καὶ γὰρ ψυχὴ καὶ ζωὴ νοῦ ἵχνη, καὶ τούτου ἐφίεται ψυχὴ. καὶ κρίνει τοίνυν καὶ ἐφίεται νοῦ [...] εἰ δὲ καὶ ζωῆς ἐφίεται καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν, οὐχ ἢ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ' ἢ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν. Come abbiamo stabilito riguardo alla seconda ipostasi, ci serviamo della maiuscola per distinguere il bene e l'uno di ciascun essere dal Bene e dall'Uno intesi come primo principio.

³⁶¹ Cfr. VI, 7 [38], 21, 2-4: εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ, ἔφεσιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθόσον ἀγαθοειδῆ.

ed anche se l'Intelletto è presente, <l'anima> è come stupida riguardo ad esso³⁶².

L'Intelletto, come l'anima, è «boniforme»; ovvero: non è il Bene, ma qualcosa che ha assunto la sua forma. Plotino – riprendendo una concezione che nasce da Platone e attraversa in vario modo l'intera speculazione medioplatonica – distingue nettamente i due termini: il «Bene» e l'«Intelletto» non coincidono, ma il primo è *causa* del secondo³⁶³. Il Bene è anteriore alla forma, all'essere, alla vita, al movimento e alla quiete:

³⁶² VI, 7, 21, 11–22, 19, spec. 22, 5–14: ἔστι γὰρ ἕκαστον ὃ ἐστὶν ἐφ' αὐτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἷστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται. πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργὸν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νωθής. Il «prima» (πρὸ τοῦδε) a lin. 10 corrisponde, come nota P. HADOT nel suo commento, *Traité* 38, Parigi 1987, p. 291, al punto di vista soggettivo dell'anima. L'Intelletto infatti non è mai privo della traccia del Bene; è invece l'anima, affondata nel mondo sensibile, che «scopre» ad un certo momento l'immagine del Bene nell'Intelletto e comincia a salire verso di esso.

³⁶³ Cfr. VI, 7 [38], 16, 22–31: οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἰτιός πως καὶ τῆς ὀψεώς ἐστὶν - οὐκ οὐτε ὄψις οὐτε τὰ γινόμενα - οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὕσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὐτε τὰ ὄντα οὐτε νοῦς ἐστὶν, ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ <νοεῖν καὶ> νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων, «Quello (*scil.* Platone, cfr. *Resp.* 508e 1–509a 5) dice che <il Bene> è causa non solo dell'essenza, ma anche del fatto che essa venga vista. Come il sole riguardo agli oggetti sensibili, in quanto è causa del fatto che vengono visti e si generano, è in qualche modo causa della vista, senza però essere né la vista né le cose generate, così *la natura del Bene è causa dell'essenza e dell'Intelletto*, e, secondo l'analogia, <corrisponde> alla luce per quanto riguarda le realtà visibili di lassù e chi le vede, *senza essere né gli esseri né l'Intelletto*, ma piuttosto la loro causa, donando il pensare e l'essere pensato all'Intelletto ed agli esseri con la propria luce». Gli editori hanno accolto l'integrazione di J. IGAL; il corsivo è nostro. Cfr. anche VI, 9, [9], 2, 29–47; V, 6 [24]; III, 8 [30], 9; V, 3 [49], 11, 1–4; 15. Sulla trascendenza dell'Uno-bene nella filosofia platonica e nel medioplatonismo, cfr. innanzitutto. A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV,

<Il Bene> non è l'Intelletto, ma è prima dell'Intelletto. Infatti l'Intelletto è una certa cosa, che fa parte degli esseri, mentre *Quello* non una certa cosa, ma prima di ogni cosa. Non è nemmeno essente. Infatti l'essente ha per così dire una forma dell'essere, mentre *Quello* è privo di forma, anche della forma intelligibile. *In quanto genera tutte le cose, la natura dell'uno non è nessuna di loro*. Non è dunque qualcosa, né qualità né quantità, né Intelletto né anima. Non è in moto, ma nemmeno in quiete, non è in nessun luogo né in nessun tempo. L'uno è se stesso in se stesso, unico di forma o, meglio, senza forma, anteriore ad ogni forma, al movimento, alla quiete. Infatti queste cose riguardano l'essere e sono loro a renderlo molteplice³⁶⁴.

pp. 79-140; H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967; H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in AA. VV., *Le sources de Plotin*, cit., pp. 193-241.

³⁶⁴ VI, 9 [9], 3, 36-45: οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὕσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. Abbiamo voluto rinforzare con la maiuscola e il corsivo l'uso del pronome che indica l'Uno o il Bene, giacché questo uso ha una rilevanza teoretica considerevole nella prospettiva della *via negationis*. Il primo principio, infatti, se ci si vuole esprimere con precisione, non è causa, 3, 49-51, non è uno, 5, 29-33; V, 5 [32], 6, 26-36, non è bene, VI, 9 [9], 6, 40-42; VI, 7 [38], 38, 1-9, non è neanche *quello* (ἐκεῖνο), VI, 9 [9], 3, 51-52, «Ma <l'espressione> "al di là di tutte le cose e al di là dell'Intelletto santissimo" è tra tutte l'unica vera, non in quanto è il suo nome, ma perché <dice che> non è nessuna di tutte le cose e <che> non possiede nome, perché <non possiamo dire> nulla su di lui. Ma per quanto è possibile, cerchiamo di indicarlo a noi stessi» (ἀλλὰ το «ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ» ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθές οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ), V, 3 [49], 13, 2-6. Il primo principio è ἀνείδον, VI, 7 [38], 17, 36; ἐπέκεινα ζωῆς, 17, 10-11.

Nulla v'è perciò di più semplice e che si trovi più in alto (ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν II, 9 [33], 1, 22) del Bene. Esso è *il Primo* (τὸ πρῶτον 1, 8), ciò che è realmente uno e semplice (ἐν ὄντως, ὄντως ἀπλοῦν V, 3 [49], 16, 15-16)³⁶⁵.

L'anima dunque aspira a identificarsi con l'Intelletto, a diventare uno con esso, ma la sua intenzione – dobbiamo dire –, il suo ultimo desiderio, è quello di *trovarsi quanto più vicino possibile al Primo principio*:

Chi è divenuto lui stesso ad un tempo contemplatore e contemplato, di se stesso e delle altre cose <che si trovano nell'Intelletto>, <chi è> divenuto essenza, Intelletto e vivente totale, non guarda più questo (*scil.* l'Intelletto) dal di fuori – diventato questo (*scil.* l'Intelletto) è ora vicino <all'Uno-bene>, e quanto viene subito dopo è *Quello* (*scil.* l'Uno-bene), ed è già prossimo ciò che risplende sulla totalità dell'intelligibile³⁶⁶

Lassù, diventata Intelletto, l'anima si riempie della vita dell'essere (τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα VI, 7 [38], 31, 32-33), acquisisce la vera comprensione (σύνεσιν ὄντως λαβοῦσα 31, 34-35), e, vicina al primo principio, *sente ciò che da tempo cercava* (ἐγγὺς οὖσα αἰσθάνεται οὗ πάλαι ζητεῖ 31, 35). Ma l'anima non raggiunge l'Intelletto per rimanerci, bensì per salire oltre³⁶⁷. Essa si innalza verso il mondo intelligibile mossa dalla brama di giungere più in alto:

³⁶⁵ Per la semplicità dell'Uno, cfr. V, 3 [49], 16, 5-16; V, 4 [7], 1, 1-20; V, 5 [32], 10, 10-23; VI, 7 [38], 13, 1-14, 23, spec. 13, 1-3; VI, 9 [9], 2, 1-47, spec. 29-30; 5, 20-24; II, 9 [33], 1, 1-12, spec. 5-6: ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, ταύτην δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν, «Quando diciamo "l'Uno" e quando diciamo "il Bene", bisogna ritenerli una stessa natura».

³⁶⁶ VI, 7 [38], 36, 10-15: ὅστις <δὲ γε>γέννηται ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶν παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέπει - τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγὺς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ ἐπιστίλβον. L'integrazione è degli editori.

³⁶⁷ Cfr. VI, 7 [38], 16, 1-2: χρὴ δὲ μὴδ' αἰεὶ ἐν τῷ πολλῷ τούτῳ καλῷ μένειν, μεταβαίνειν δ' ἔτι πρὸς τὸ ἄνω αἰξάντα, «Non bisogna, però, restare sempre in questa bellezza molteplice (*scil.* l'Intelletto), <occorre> bensì oltrepassarla di slancio verso l'alto». È forse giusto tuttavia osservare, come indica G. CATAPANO nella sua bella monografia *Epékaina tês Philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995, pp. 127-129, che il superamento

E finché vi sia qualcosa di più alto di ciò che è presente, <l'anima> si innalza naturalmente in alto, innalzata da ciò che fa dono dell'amore (*scil.* il Bene). E si innalza al di sopra dell'Intelletto; non può, però, correre al di là del Bene, perché nulla si trova al di sopra. *Se rimane invece nell'Intelletto, <l'anima> vede cose belle e nobili, e certo non possiede interamente ciò che cerca*³⁶⁸.

L'anima si identifica con l'Intelletto per riuscire a vedere ciò che l'Intelletto vede, ovvero l'Uno-bene; perché l'Intelletto – afferma Plotino – è capace di vedere tanto le cose che possiede quanto le cose che lo precedono³⁶⁹.

L'anima non è in grado di afferrare con le proprie facoltà ciò a cui aspira. L'Uno-bene *trascende* l'Intelletto e la sua capacità di concezione. Esso è *al di là dell'essenza*, mentre la sola *essenza* delle cose risulta comprensibile³⁷⁰. L'anima

dell'Intelletto non deve implicare un suo completo annullamento, a meno che non si voglia ammettere che il bene che corona l'attività intellettuale fa cessare la felicità che questa attività ingenera.

³⁶⁸ VI, 7 [38], 22, 17-22: καὶ ἕως τί ἐστὶν ἄνωτέρω τοῦ παρόντος, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστὶ τὸ ὑπερκείμενον. ἐὰν δὲ μένη ἐν νῶ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὐπω μὲν ὁ ζητεῖ πάντη ἔχει. Il corsivo è nostro.

³⁶⁹ Cfr. VI, 9 [9], 3, 22-36: νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν' ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο *τούτω θεᾶσθαι τὸ ἐν* οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ [...] *δύναται δὲ ὁρᾶν ὁ νοῦς ἢ τὰ αὐτοῦ ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ*. καθαρὰ δὲ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἔτι δὲ καθαρώτερα καὶ ἀπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ, «Bisogna – una volta che si sia divenuti Intelletto, che si sia affidata la propria anima all'Intelletto e la si sia posta sotto di esso affinché <l'anima> sveglia possa ricevere ciò che quello (*scil.* l'Intelletto) vede – *guardare mediante questo (scil.* l'Intelletto) l'Uno, senza aggiungere nessuna sensazione e senza ammettere in quello (*scil.* nell'Intelletto) nulla che derivi da essa (*scil.* dalla sensazione), ma è con il puro Intelletto, e <precisamente> con ciò che è primo nell'Intelletto, <che bisogna> contemplare ciò che è purissimo, [...] *L'Intelletto può vedere le cose che possiede oppure le cose che lo precedono*. Le cose che sono in lui, sono pure, ma ancora più pure e più semplici sono quelle che lo precedono, o piuttosto la cosa che lo precede». Il corsivo è nostro.

³⁷⁰ Cfr. V, 5 [32], 6, spec. 5-8: ἀνείδεον δὲ ὃν οὐκ οὐσία· τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι· τοῦτο δὲ ὠρισμένον· τὸ δὲ οὐκ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε· ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή,

non possiede perciò che *tre vie* per conoscere in modo imperfetto qualcosa sulla sua «natura»: 1) l'analogia che illustra mediante un rapporto già noto la relazione che l'Uno-bene intrattiene con le cose che vengono dopo di lui; 2) la negazione di ogni predicato che falsifica la sua «natura» e produce concezioni errate sul suo conto; 3) il progressivo risalire da ciò che è causa e perfetto in certa misura a ciò che è causa e perfetto in grado sommo, in modo da arrivare all'idea di un primo principio diverso dal tutto.

Queste tre vie, presenti in Platone e nella tradizione platonica, sono quelle solitamente indicate come *via analogiae*, *via negationis* e *via eminentiae*³⁷¹. Schemi

ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, ὃ τόδε εἴρηκας εἶναι, «Se <l'Uno-bene> è privo di forma, non è essenza. Bisogna infatti che l'essenza sia un certo "questo", ma il "questo" è determinato, mentre quell'altro (*scil.* l'Uno-bene) non è possibile apprenderlo come un "questo": infatti non sarebbe più principio, ma soltanto quel "questo" che tu dici essere», e 14-15: γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν περιλαμβάνειν, «è ridicolo anche solo cercare di abbracciare quella natura infinita»; un passo molto simile in VI, 9 [9], 3, 3-6: l'anima che si dirige verso l'informe (ἀνείδεον), è incapace di abbracciarlo (ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν) in quanto indeterminato (τῷ μὴ ὀρίζεσθαι). Cfr. anche V, 5 [32], 6, 23-25: ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδῖσιν ἀποροῦμεν ὅ τι χρὴ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα, «Noi nel nostro travaglio siamo in difficoltà riguardo a cosa si deve dire, e parliamo di ciò che è ineffabile e lo nominiamo, volendo indicarlo a noi stessi, per quanto ci è possibile»; V, 3 [49], 13, 1: ἄρρητον; 14, 1-3: ἢ λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ, «In realtà diciamo qualcosa su di lui (*scil.* sull'Uno-bene), ma certo non diciamo Lui (= non ne esprimiamo l'essenza), né abbiamo di esso conoscenza o intellesione». Il corsivo è nostro.

³⁷¹ Cfr. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, pp. 105-108; A-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit. vol. IV, pp. 79-140; J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in «Symbolae Osloenses», 48 (1973), pp. 77-86; ID., *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in «Symbolae Osloenses» 44 (1969), pp. 109-125; H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, cit. Plotino ne fa menzione in VI, 7 [38], 36, 6-8: διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, «Ci insegnano <sull'Uno-bene> le analogie e le astrazioni e certe conoscenze di ciò che deriva da lui (*scil.* dall'Uno-bene) insieme alle risalite». In Platone queste tre vie si riconoscono tradizionalmente nell'analogia del sole della *Repubblica*, 508e 1–509a 5 (*analogiae*); nella prima serie di deduzioni della prima ipotesi del *Parmenide*, 137c 4–142a 8 (*negationis*); e nel discorso di Diotima, 209e 5–212a 7 (*eminentiae*).

concettuali con cui l'anima conosce, secondo una modalità che rimane *necessariamente inadeguata*, qualcosa sulla «natura» dell'Uno-bene³⁷². Così essa impara che l'Uno-bene è, e *che cosa non è*; ma per comprendere *come sia*, l'anima deve abbandonare il pensiero³⁷³. Ciò che l'anima insegue come suo desiderio apicale non è discorrere intorno all'Uno-bene, ma essere unita ad esso e riposarsi

³⁷² Cfr. V, 3 [49], 14, 6-7: καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἐστίν, οὐ λέγομεν. ὥστε ἐκ τῶν ὑστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν, «E infatti diciamo <dell'Uno-bene> ciò che non è; quel che è, invece, non lo diciamo. E parliamo di Lui a partire dalle cose che vengono dopo <di Lui>». L'Uno-bene è inesprimibile perché «supera il discorso, l'intelletto e la sensazione» (κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως), 14, 18. Per la via dell'analogia, cfr. VI, 7 [38], 16, 22-31, cit. *supra* in n. 363. Per quella della negazione, cfr. per esempio VI, 7 [38], 32, 4-39; il principio generale è formulato in 41, 34-38: μηδὲν τῶν προσόντων τοῖς ἄλλοις ἐκείνῳ παρεῖναι, ὥσπερ οὐδὲ οὐσία· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ νοεῖν [...] διὸ οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη, ὅτι μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν, «Nessuno degli attributi delle altre cose è presente in quello (*scil.* l'Uno-bene), neppure l'essenza. Certamente neanche il pensiero [...] È per questo che <nell'Uno-bene> non c'è né discorso né sensazione né scienza, perché niente si può predicare di lui come presente». Per la via dell'eminenza, cfr. VI, 7 [38], 15-21; 23, 18-24, 3; 32, 1-2, dove si affronta la risalita dal mondo intelligibile al Primo principio. Per quanto riguarda la risalita dal mondo sensibile a quello intelligibile (che corrisponde alla prima fase del viaggio), cfr. la descrizione dell'ascesa del musico e dell'amante, *supra* pp. 128-129, nonché VI, 7 [38], 16, 1-4. Il metodo di rimontare al primo principio a partire dai gradi inferiori di perfezione, è formulato chiaramente in III, 8 [30], 11, 33-41: ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρον φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον. πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου, «Ma come colui che, levato lo sguardo al cielo e contemplato il fulgore degli astri, riflette e cerca chi sia il suo creatore (*scil.* l'Intelletto = il dio demiurgo), così bisogna che colui che ha contemplato, osservato da vicino ed ammirato il mondo intelligibile, cerchi chi sia – e in che modo sia – il creatore anche di quello, colui che ha fatto venire all'esistenza qualcosa di simile, colui che ha generato un figlio come l'Intelletto, un giovane bello da lui colmato di ogni perfezione. <Quello> non è assolutamente né Intelletto né pienezza, ma anteriore persino all'Intelletto e alla pienezza (*scil.* l'Uno-bene = il dio trascendente)».

³⁷³ Cfr. V, 5 [32], 6, 21: ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δ' ἐστὶ τοῦτο ἀφείς, «Che <l'Uno-bene> esiste, <l'anima> l'impara attraverso questo (*scil.* l'intelligibile), ma come sia <l'impara> abbandonando questo (*scil.* l'intelligibile)».

dal suo vagabondare³⁷⁴. Perciò l'anima dovrà *lasciare la sfera intellettuale*. Ciò è richiesto dall'assoluta semplicità e trascendenza del Primo principio che anela raggiungere:

Come chi vuol vedere la natura intelligibile e non possiede nessuna immagine sensibile contemplerà ciò che è al di là del sensibile, così anche *chi desidera contemplare ciò che è al di là dell'intelligibile, contemplerà in quanto abbia abbandonato completamente l'intelligibile*³⁷⁵.

Per entrare in contatto con l'Uno-bene, l'anima dovrà istituire *un rapporto non intellettuale* con esso; un rapporto in cui l'anima *comprenda* di trovarsi insieme

³⁷⁴ Cfr. IV, 7 [38], 23, 1-4: ὁ ψυχὴ διώκει [...] δύνανται ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσασθαι, «Ciò che l'anima insegue [...] ha la potenza di attirarla verso di sé e di richiamarla dal suo vagabondare, affinché si riposi in Lui». Porfirio, *Vit. Plot.* 23, 15-17, ci dà notizia che l'unione e l'avvicinamento al dio che è sopra ogni cosa (τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), raggiunta da Plotino quattro volte durante la permanenza di Porfirio a Roma, era per lui «fine e scopo» della vita (τέλος αὐτῷ καὶ σκοπός).

³⁷⁵ V, 5 [32], 6, 17-20: ὥσπερ τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφείξεται. Il corsivo è nostro. Cfr. VI, 7 [38], 20, 21-22: νοῦν μὲν ἐκ λογισμοῦ [*scil.* κτήσασθαι], τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου, «L'Intelletto <si ottiene> a partire dal ragionamento, il Bene invece anche prima [= oltre] della ragione»; VI, 9 [9], 4, 7-10: ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος, «Bisogna certamente slanciarsi al di là della scienza e non uscire in nessun modo dall'essere uno, e bisogna allontanarsi dalla scienza e dai suoi oggetti, e da ogni oggetto di visione, per quanto bello»; VI, 7 [38], 34, 2-4: ψυχὴ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ, «L'anima, quando prova un amore intenso per lui (*scil.* il Bene), lascia da parte ogni forma che aveva, qualsiasi, anche <le forme> dell'intelligibile che potrebbero trovarsi in essa»; VI, 7 [38], 35, 1-3: οὕτω δὲ διάκειται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὁ τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει, «<L'anima> si dispone allora in tal modo che disprezza anche il pensare, di cui in un altro tempo gioiva, perché il pensare è un certo movimento, ed essa (*scil.* l'anima) non vuole muoversi».

all'Uno-bene senza far uso dell'intellezione. Questo rapporto Plotino lo definisce «presenza»:

La nostra comprensione dell'Uno non può essere né secondo scienza né secondo intellesione, come per gli altri intelligibili, bensì *secondo una presenza superiore alla scienza*³⁷⁶.

La «presenza» a cui si riferisce Plotino in questo passo, non coincide con il termine tecnico con cui Platone indica il rapporto di partecipazione di una cosa all'idea³⁷⁷. Certo, anche qui, nella filosofia plotiniana, il Primo principio è *presente in questo senso*, dato che esso dona l'uno e l'essere alle cose³⁷⁸. Da questo punto di vista, l'Uno-bene è *continuamente presente* a tutto ciò che è, dal momento che se esso non fosse presente, non ci sarebbe nulla³⁷⁹. Ma oltre a questa *presenza* che comunica l'essere e conserva le cose nel loro stato, v'è la possibilità per l'anima –

³⁷⁶ VI, 9 [9], 4, 1-3: μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσιν ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.

³⁷⁷ Cfr. ad es. *Gorg.* 497 e 1-2.

³⁷⁸ Cfr. V, 5 [32], 5, 11-13: ἡ μετάληψις [...] τὴν οὐσίαν αὐτοῖς ὑπεστήσατο, ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἵχνος <τοῦ> ἐνός, «la partecipazione costituisce l'essenza delle cose, così che l'essere è la traccia dell'uno». L'integrazione accolta dagli editori è di Theiler; VI, 9, [9], 1, 1: πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα, «Tutti gli esseri sono esseri per l'uno»; 9, 9-11: ἐμπνέομεν καὶ σφζόμεθα οὐ δόντος, εἴτ' ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ἢ ὅπερ ἐστί, «Noi respiriamo e conserviamo il nostro essere, non perché quello (*scil.* l'Uno-bene) ce l'ha dato <una volta> e poi si è ritirato, ma perché ce ne provvede sempre, finché ciò che è sia»; V, 3 [49], 15, 11-18; 17, 11-12: τῇ ἐνός παρουσίᾳ αὐταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, «<È> con la *presenza* dell'uno che si dà l'autosufficienza di questo (*scil.* dell'Intelletto) e della sua molteplicità». Il corsivo è nostro.

³⁷⁹ Ossia, se l'Uno-bene non fosse presente, non ci sarebbe alcun essere, dato che l'essere proviene continuamente da Lui. «Das Eine und Gute ist überall gegenwärtig, es kommt und geht nicht», osserva H.F. MÜLLER, *Dyonisios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, cit., p. 83. Cfr. anche R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1967², trad. it. di A. Trotta, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano 1997, pp. 127-147. Per le differenze tra la partecipazione platonica alle idee e la presenza plotiniana dell'uno alle cose, cfr. HADOT, *Traité 9*, cit., pp. 31-34.

purché ne sia in grado – di esperire *una seconda modalità della presenza del Primo principio*:

Pur essendo presente, <l'Uno-bene> non è presente se non per le cose che possono e sono preparate ad accoglierlo, così da accordarsi e, in certo modo, essere in contatto con lui e toccarlo con la somiglianza, vale a dire, con la potenza che ciascuno ha in sé, che è congenere a ciò da cui deriva (*scil.* all'Uno-bene)³⁸⁰.

Il primo principio è presente a *tutte le cose* in quanto comunica loro il proprio essere-uno, ma *l'anima*, a differenza degli altri esseri più imperfetti, *può esperire questa presenza*, il che rappresenta per essa un movimento di ritorno alla sorgente da cui deriva e un appagamento di tutti i suoi desideri³⁸¹. Hadot definisce questo secondo modo della presenza un «sentiment de présence, grâce auquel la présence de l'Un est éprouvée d'une manière non intellectuelle»³⁸². *L'anima può esperire in modo non intellettuale la presenza dell'Uno-bene*. Ma come?

Con quale intuizione inarticolata potremmo afferrare quel principio che trascende la natura dell'Intelletto? Dovendo dare, nella misura del possibile, un'indicazione a chi lo chiede, risponderemo che avviene per il simile che è in noi. Anche in noi vi è infatti qualcosa di Lui (*scil.* dell'Uno-bene = la presenza che ci conserva nel nostro essere)³⁸³.

³⁸⁰ VI, 9 [9], 4, 25-28: παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ' ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ.

³⁸¹ Cfr. VI, 9 [9], 8, 41-44: ἡμεῖς ἀεὶ μὲν περὶ αὐτόν - καὶ ὅταν μὴ, λύσις ἡμῖν παντελὴς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα - οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτόν· ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτόν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα, «Noi siamo sempre intorno a Lui (*scil.* l'Uno-bene) – altrimenti per noi la dissoluzione sarebbe totale e non saremmo affatto –, ma non sempre siamo rivolti a Lui (*scil.* l'Uno-bene). Quando noi guardiamo a Lui (*scil.* l'Uno-bene), allora abbiamo il termine <del viaggio (cfr. *Resp.* 532e 2)> e il riposo».

³⁸² P. HADOT, *Traité* 9, cit., p. 33.

³⁸³ III, 8 [30], 9, 21-23: ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἀλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόα; πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἷόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. ἔστι γάρ

Quello (*scil.* l'Uno-bene), dato che non ha diversità, è sempre presente <alle cose>, ma noi <siamo presenti all'Uno-bene> (= esperiamo la sua presenza) allorché non abbiamo <più diversità in noi stessi>³⁸⁴.

Per esperire la presenza dell'Uno-bene l'anima deve *semplificarsi*, ossia perdere la sua molteplicità e diventare uno:

Poiché ciò che cerchiamo è uno, ed è il principio di tutte le cose ciò che indaghiamo, ossia il Bene ed il primo [...] bisogna [...] risalire al principio che è in noi stessi, e, da molti <che si era>, diventare uno, in quanto si vuole diventare contemplatore del Principio e dell'Uno³⁸⁵.

Per far questo l'anima possiede una sola via, che rappresenta il completamento di quelle tre prima menzionate³⁸⁶. *Essa deve identificarsi con l'Intelletto e guardare l'Uno con quella parte dell'Intelletto rivolta verso di Lui.* Ciò

τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ. Per l'uso di ἐπιβολή ἄθροα cfr. J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, cit., pp. 85-88.

³⁸⁴ VI, 9 [9], 8, 33-35: ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα αἰεί πάρεστιν ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμεν. Dato che le realtà incorporee (τὰ ἀσώματα) non sono separate le une dalle altre per mezzo del luogo (τόπω), bensì per mezzo della diversità (ἑτερότητι), e dato che l'Uno-bene non possiede in sé diversità, *esso è sempre insieme all'essere delle cose*, mentre l'essere delle cose, in quanto si tratta di una realtà determinata dalla diversità, *non è presente all'Uno-bene*, cfr. 8, 29-33; VI, 4 [22], 4, 23-24. In breve, v'è un rapporto di *non reciprocità* tra l'uno e le cose che vengono dopo di lui, cfr. VI, 9 [9], 3, 49-51; V, 5 [32], 9, 1-26.

³⁸⁵ VI, 9 [9], 3, 14-22: ἐπεὶ τοίνυν ἓν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, ἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον [...] δεῖ [...] ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

³⁸⁶ Cfr. VI, 9 [9], 4, 11-14: οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ, «<Platone> dice che dell'Uno non si può né parlare né scrivere, ma noi parliamo e scriviamo per condurre a Quello (*scil.* l'Uno-bene), per risvegliare alla sua visione a partire dai ragionamenti, come per indicare il cammino a chi voglia vedere qualcosa». La via dell'analogia, della negazione e dell'eminenza consistono in giudizi razionali che portano l'anima verso l'alto, dove essa compie l'ultimo passo e si unisce al Primo principio. Sono, quindi, attività del «noi» che vengono in seguito abbandonate affinché l'anima possa esperire la presenza.

significa che l'anima deve in un primo momento compiere la seconda tappa del viaggio, e poi, una volta diventata Intelletto, realizzare l'ultimo passo³⁸⁷.

La seconda ipostasi, abbiamo detto, ha la capacità di vedere sia le cose proprie che quelle che la precedono, cioè il Primo principio:

C'è bisogno che l'Intelletto, per così dire, si ritiri all'indietro e che, dal momento che è bifronte, abbandonando se stesso a quanto si trova alle sue spalle, lì, *non sia totalmente Intelletto*, se veramente vuole vedere quello (*scil. l'Uno-bene*)³⁸⁸.

Quando l'Intelletto vede ciò che gli appartiene – afferma Plotino – esso pensa ed è «assennato» (ἐμψρων); quando guarda invece ciò che è oltre se stesso, ciò che non può afferrare con la sua attività intellettuale, l'Intelletto diventa «privo di senno» (ἄφρων):

L'Intelletto ha certamente la capacità di pensare, con la quale guarda ciò che ha in sé, ma ha <anche una capacità> con la quale guarda ciò che è oltre l'Intelletto stesso con una certa intuizione e ricezione, in base a cui anche prima vedeva soltanto, e vedendo infine ha acquistato l'Intelletto, ed è uno. E quella è visione dell'Intelletto assennato, mentre l'altra è l'Intelletto amante, quando <l'Intelletto> diventa privo di senno, ebbro di nettare. *È allora che l'Intelletto diviene amante, espandendosi nel*

³⁸⁷ Cfr. VI, 9 [9], 3, 22-36, cit. *supra* in n. 369.

³⁸⁸ III, 8 [30], 9, 29-32: δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κάκεῖ, εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι. Il corsivo è nostro. Abbiamo seguito il testo di H.-S. *maior*. Cfr. VI, 9 [9], 3, 33: δύναται δὲ ὁρᾶν ὁ νοῦς ἢ τὰ αὐτοῦ ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ; cfr. anche 2, 40-43: χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα, «Bisogna porre un Intelletto di questo tipo, che sia presente al Bene ed a ciò che è primo e che guardi verso quello, e che, d'altro canto, sia con se medesimo e pensi se stesso e pensi se stesso come tutto».

*benessere, per la sazietà. E per esso (scil. l'Intelletto) essere ebbro di una tale ebbrezza è meglio di una più solenne <sobrietà>*³⁸⁹.

Nella condizione di Intelletto amante, l'anima identificata con l'Intelletto vive rivolta verso l'Uno-bene (ἐξῆς πρὸς αὐτὸ VI, 7 [38], 16, 15), lo guarda con una certa intuizione e ricezione (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ 35, 21-22), con una visione che è piuttosto un toccare e una specie di contatto prepensante (θίξις καὶ οἶον ἐπαφῇ [...] προνοοῦσα V, 3 [49], 10, 42-43)³⁹⁰. L'anima (=l'Intelletto) che

³⁸⁹ VI, 7 [38], 35, 20-27: τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἐστι. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἥ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθεῖν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Il corsivo è nostro. È importante notare che il passaggio da Intelletto pensante a Intelletto amante si riferisce – come abbiamo visto per quanto riguarda il «colorarsi di bene» dell'Intelletto – al punto di vista soggettivo dell'anima che ascende. Nell'Intelletto concepito come ipostasi, queste due modalità – l'Intelletto amante e l'Intelletto pensante – coesistono eternamente, giacché l'Intelletto amante corrisponde al momento in cui l'Intelletto, non ancora costituito come tale e quindi carente della facoltà intellettuale che lo caratterizza, guarda in modo non intellettuale l'Uno-bene da cui deriva e riceve da esso la propria determinazione. Ora, questa fase della «generazione» dell'Intelletto non è avvenuta una volta nel tempo, ma si tratta di un processo costante. Cfr. VI, 7 [38] 16, 13-20: οὗπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως [...] ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, «Non era ancora Intelletto, guardando quello (scil. l'Uno-bene), ma lo guardava non intellettualmente [...] Successivamente l'Intelletto divenne tutte le cose e conobbe questo fatto nella coscienza di sé, e <a questo punto> era già Intelletto»; 35, 28-33: ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν αἰεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν [...] καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἣ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν, «Il discorso didascalico fa le cose “generate”, ma questo (scil. l'Intelletto) ha sempre il pensare come ha sempre il non pensare, che è, però, un guardare in altro modo Quello (scil. l'Uno-bene) [...] e quando <l'Intelletto> vede queste cose, si dice che pensa, ma <vede> Quello (scil. l'Uno-bene) con quella facoltà con cui si accinge a pensare». Un'analisi della distinzione tra Intelletto pensante e Intelletto amante si trova in P. HADOT, *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, cit., pp. 17-29.

³⁹⁰ Con le parole di P. HADOT, *Traité* 38, cit., p. 66: «l'Esprit [= l'intelletto] qui est dans l'âme, c'est l'Esprit particulier à l'âme, mais, en vertu du principe de l'intériorité réciproque des Esprits à l'intérieur

abbandona la molteplicità del pensiero e giunge all'estrema semplificazione, «vede» l'Uno-bene. Ma questo «vedere» non può più essere tale, dato che dove v'è un «vedente» e un «veduto», la perfetta semplicità è scomparsa

Plotino infatti parla di «visione dell'Uno-bene» solo *in modo analogico*. L'inadeguatezza e la funzione icastica della similitudine tra l'esperienza della presenza e la visione, emerge con chiarezza da questo passo:

<L'anima>, stabilitasi in questo (*scil.* nell'Intelletto) e presso questo (*scil.* l'Intelletto), ha l'intelligibile e pensa, ma, *quando vede Quello*, il dio (*scil.* l'Uno-bene), abbandona ormai tutto. Come uno che, entrato in una casa variamente ornata e tanto bella, guardasse all'interno, *prima di vedere il padrone di casa*, ciascuno degli ornamenti e si meravigliasse, ma che, *una volta vista e ammirata quella natura* che non è propria delle statue (*scil.* la natura del padrone di casa = l'Uno-bene), bensì *degni di vera contemplazione*, abbandonando allora quelle cose (*scil.* gli ornamenti = gli intelligibili), *guardasse soltanto colui che è rimasto* (*scil.* il padrone di casa); e poi, *guardando e mai distogliendo lo sguardo, per la continuità della visione, non vedesse più l'oggetto della visione, ma mischiasse insieme la propria vista con ciò che è visto, in modo che ciò che prima era visto diventi in lui atto di visione*, e dimenticasse tutti gli altri oggetti contemplati. E forse l'immagine conserverebbe <meglio> l'analogia, se non fosse un uomo colui che si presenta a chi contempla le cose del palazzo, ma un dio, *che non si manifestasse alla visione, ma riempisse l'anima del contemplante*³⁹¹.

de l'Esprit, cet Esprit particulier communie à la vie de l'Esprit total et il participe aux deux états de l'Esprit. Si l'Esprit de l'âme "voit" le Bien, cet Esprit de l'âme s'identifie alors au premier état de l'Esprit, à l'Esprit aimant, car seul l'Esprit aimant "voit" le Bien au sens où nous l'avons dit: il voit sans voir (VI, 7 [38], 16, 10-15), c'est-à-dire qu'il "vit" près du Bien, qu'il est dans un contact immédiat, préintellectuel, aimant, unitif, avec le Bien».

³⁹¹ VI, 7 [38], 35, 5-19: γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὶ δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλιμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκεῖνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θεάς, ἀφείς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέπει, εἴτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὅμμα

In VI, 9 [9], 11, 16-26, Plotino si serve di un'immagine simile: quella di uno che, dopo essersi lasciato alle spalle le statue del tempio, ha finalmente accesso al penetrale del santuario e può contemplare allora il vero dio al posto dei simulacri che si trovano nel tempio, e conclude nel modo seguente:

Ma Questo (*scil.* il dio = l'Uno-bene) *forse non era un oggetto della contemplazione*, bensì <si tratta di> *un altro modo di vedere*: un'uscita da sé, una semplificazione di sé, un abbandono di sé, un'aspirazione al contatto e alla quiete, un'inclinazione all'accordo. <Ciò capita>, se qualcuno osserva ciò che è nei penetrali del santuario; *a chi guarda in diversa maniera nulla si fa presente*³⁹².

μηκέτι ὄραμα βλέπει τῷ συνεχεῖ τῆς θεάς, ἀλλὰ τὴν ὅψιν αὐτοῦ συγκεράσαιο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὅψιν γεγονέναι, τῶν δ' ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. καὶ τάχα ἂν σῶζοι τὸ ἀνάλογον ἢ εἰκόν, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἴη ὁ ἐπιστάς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλὰ τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ' ὅψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. Il corsivo è nostro.

³⁹² VI, 9 [9], 11, 22-25: τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θεάμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσιν καὶ περίνευσις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. εἰ δ' ἄλλως βλέπει, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι. Il corsivo è nostro. Accogliamo la modificazione di στάσιν al posto di στάσις in lin. 24 proposta da P. HADOT, *Traité* 9, cit., e quella di περίνευσις per περινόησις in lin. 24 suggerita da W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, cit., p. 174, n. 23 e ripresa da HADOT, op. cit., *ad loc.* Per la traduzione di ἐπίδοσις con «abbandono» [*surrender*], cfr. E.R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, cit., p. 72 e n. 9. Abbiamo inteso con DODDS, *loc. cit.*, BRÉHIER, *Ennéades*, cit., *ad loc.* e HARDER il termine ἁπλωσις come «semplificazione», anche se può essere interpretato, come fa HADOT, op. cit., *ad loc.* nel senso di VI, 7 [38], 35, 26, tradotto da FICINO con «diffusio». W. BEIERWALTES, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, Einsiedeln 1974, pp. 27-28, glossa così il greco ἔκστασις: «Heraustreten aus dem gewohnten Denk- und Seinsbezug, endgültiges Einfachwerden als Aufhebung jeder Zweiheit in sich und damit Aufhebung der Relationalität oder der Subjekt-Objekt-Beziehung des Denkens überhaupt»; cfr. anche la considerazione che E.R. DODDS, op. cit., pp. 70-72, dedica all'uso della parola. Nel suo commento, HADOT, a p. 208, chiude così l'analisi di questo passo: «le "voir" correspond, non pas à une vision, mais à un changement d'état de l'âme ou du moi. Voir, c'est se transformer».

La visione dell'Uno-bene si realizza nella semplificazione assoluta di colui che aspira alla visione, al punto che, soppressa ogni determinazione, non ha più senso parlare di un «vedente» e un «veduto»³⁹³. *Vedere l'Uno-bene significa unirsi ad esso*: l'anima, divenuta semplice, esperisce la presenza del principio che le dona l'essere e vi si unisce:

Con il principio *si vede* il principio, ed il simile *si unisce* con il simile³⁹⁴.

L'ultimo passo porta l'anima fuori dalla sfera intellettuale:

Allora <l'uomo>, *abbandonato ogni sapere* – e fin lì era stato guidato dall'educazione, si era insediato nel bello, e, finché è in questo, pensa –, portato via, per così dire, dall'onda dell'Intelletto stesso, sollevato in alto da quell'onda che, per così dire, cresce, *ha visto all'improvviso, senza vedere come*; ma la visione, riempiendo gli occhi di luce, ha impedito di vedere tramite questa luce qualsiasi altra cosa, anzi è la luce stessa l'oggetto della visione³⁹⁵.

³⁹³ Cfr. VI, 9 [9], 10, 9-21. Per dirla con W. BEIERWALTES, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, cit., pp. 27: «Der reale Vollzug des Beisammen- oder Eins-Seins setzt also ein Sehen ohne Differenz des Sehenden zum Gesehenen voraus». Questo aspetto dell'esperienza porta Plotino a preferire spesso per la sua descrizione le metafore tattili a quelle visive, cfr. J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, cit., pp. 289-290, dove riporta un elenco di passi in cui vengono usati a tal fine termini apparentati al verbo ἄπτω.

³⁹⁴ VI, 9 [9], 11, 31-32: ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.

³⁹⁵ VI, 7 [38], 36, 15-21: ἔνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστὶ, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἢ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὅμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. Nel suo commento, P. HADOT, *Traité* 38, cit., *ad loc.*, pone questo passo opportunamente in relazione con *Od.* V, 392-393: «Allora egli [= Odisseo] scorre vicino la terra, aguzzando la vista, sollevato da una grande onda (μεγάλου ὑπὸ κύματος ἀρθείς)», ed. di J. B. Hainsworth, trad. it. di G. A. Privitera, Milano 1982. Si ricordi anche il famoso passo platonico della *Ep.* VII, 341d 1: ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, «All'improvviso, come luce accesa da una scintilla sprizzante»; cfr. anche Symp. 210e 4 e.

L'anima *non sa come* (οὐκ ἰδὼν ὅπως) si compie l'esperienza della presenza. Ma non è questo quel che realmente le importa, bensì l'esperienza stessa. La filosofia le ha insegnato come concepire intellettualmente il Bene nella misura delle possibilità dell'Intelletto stesso, ovvero in modo strutturalmente insufficiente; la virtù, le purificazioni e la visione degli intelligibili l'hanno portata al passo immediatamente precedente all'assoluta semplificazione:

Ci insegnano <sull'Uno-bene> le analogie e le astrazioni e certe conoscenze di ciò che deriva da lui (*scil.* dall'Uno-bene) insieme alle risalite; ci conducono verso il Bene le purificazioni, virtù, gli abbellimenti interiori, il flusso ascendente dell'intelligibile, il prendere dimora in questo (*scil.* nell'intelligibile) e fare conviti con le cose di lassù³⁹⁶.

Ma la visione, l'esperienza dell'unione, è avvenuta in un modo inafferrabile, all'improvviso:

Così anche l'Intelletto, ritirandosi e nascondendosi da tutto il resto, raccolto al suo interno, non vedrà nulla, ma contemplerà <la luce>; <e contemplerà> *non quella luce che è altra in altro, ma la luce che è in sé e per sé*, sola, pura in sé e *apparsa all'improvviso*, tanto da far nascere il dubbio sul "da dove" apparve, <se sia venuta> dall'esterno o dall'interno, e da farci dire, dopo la sua scomparsa: "era dunque dentro, eppure non era dentro"³⁹⁷.

L'anima – dobbiamo osservare – *non possiede una facoltà per compiere la «visione»*; essa può con la propria attività avvicinarsi fino alla soglia estrema, prepararsi all'unione desiderata per mezzo della contemplazione delle tracce

³⁹⁶ VI, 7 [38], 36, 6-10: διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἄρεται καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις.

³⁹⁷ V, 5 [32], 7, 31-35: οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν «ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὖ». Il corsivo è nostro.

intelligibili e dell'identificazione con l'Intelletto, ma per quanto riguarda l'ultimo passo, l'anima non può che *aspettare che l'Uno-bene si presenti*:

In realtà non bisogna chiedersi da dove <viene quella luce>: non esiste un "da dove", <poiché> essa non va né viene da alcun luogo, ma piuttosto si mostra o non si mostra. Perciò non bisogna inseguirla, ma occorre rimanere tranquilli, finché non appare, preparando se stessi ad essere spettatori, come l'occhio attende il sorgere del sole³⁹⁸.

L'anima (=l'Intelletto) deve sospendere ogni attività intellettuale, eliminare da sé ogni cosa³⁹⁹ – in una parola: essere «sola» (μόνη)⁴⁰⁰ –, e in quello stato di completa inattività, *di completo abbandono*, l'anima può, purché gli riesca (εὐτυχίῃ), sperimentare l'improvvisa presenza dell'Uno-bene:

³⁹⁸ V, V [32], 8, 1-5: ἡ οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἀπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει; e poco dopo continua, 8, 14-16: ὁ δὲ οὐκ ἦει, ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὥς οὐκ ἐλθὼν· ὥφθη γὰρ ὥς οὐκ ἐλθὼν, ἀλλὰ πρὸ πάντων παρών, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν, «Lui (scil. l'Uno-bene) non è venuto – come qualcuno si aspettava – ma è venuto come uno che non viene. È stato visto, infatti, non in quanto è venuto, *ma in quanto è presente prima di tutte le cose*, anche prima che l'Intelletto venisse». Il corsivo è nostro.

³⁹⁹ ἄφελε πάντα, secondo l'imperativo plotiniano di V, 3 [49], 17, 38. È opportuno distinguere qui tre livelli della semplificazione: l'eliminazione di *ogni determinazione discorsiva* nell'ambito della teologia negativa, l'eliminazione di *ogni attività nella sfera pratica* (anche intellettuale), e la raggiunta *semplicità assoluta* nell'esperienza dell'unione con l'Uno-bene. Come osserva P. HADOT, *Traité* 38, cit., p. 44: «Il y a un dépassement des formes qui est une méthode rationnelle, un dépouillement des formes qui est une ascèse spirituelle, et un dépouillement des formes qui se réalise spontanément dans l'expérience mystique».

⁴⁰⁰ Cfr. VI, 7 [38], 34, 5-8: οὐ γάρ ἐστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον, «Infatti non è possibile a chi ha qualcosa d'altro e agisce riguardo a questo, vedere <il Primo principio> e accordarsi <con esso>. Ma bisogna <che l'anima> non abbia niente a portata di mano, né un male, né un bene, affinché accolga sola lui solo». Cfr. P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, cit., pp. 37-59, spec. 47-49.

Quando all'anima riesce di incontrare Questo (*scil.* l'Uno-bene) e <Questo> viene all'anima o, piuttosto, dato che è presente, si mostra; quando quella (*scil.* l'anima) si sia distolta dalle cose presenti e si sia preparata per essere più bella possibile, e sia pervenuta alla somiglianza <con l'Uno-bene> – in che consistano preparazione e ornamento, è chiaro, in certo modo, a chi si sta preparando –, allora *all'improvviso l'anima vede comparire in sé* <l'Uno-bene>. Infatti non c'è nulla di intermedio <tra l'anima e l'Uno-bene>; anzi, non sono più due, ma entrambi un'unità; né tu li distingueresti più, finché <l'Uno-bene> è presente [= seconda modalità della presenza]⁴⁰¹.

Nell'unione, l'anima perde ogni determinazione e attività:

<Chi ha visto l'Uno-bene> era <al momento dell'unione> *uno* egli stesso, non avendo in sé nessuna differenza riguardo a se medesimo né in rapporto alle altre cose. Nulla si muoveva in lui, né impeto né desiderio di altro erano presente in lui una volta giunto lassù. E non era neanche ragione, né una certa intellesione, e neppure se stesso, se proprio è il caso di dire. Ma era come rapito, preso da una tranquilla possessione divina, era entrato nella solitudine e in quiete stabile, senza più declinare dalla propria essenza, senza più rivolgersi intorno a se stesso, in completo riposo, in certo senso fattosi egli stesso riposo⁴⁰².

⁴⁰¹ VI, 7 [38], 34, 8-14: ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἦκη πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτήν ὥς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα (ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δῆλη πού τοις παρασκευαζομένοις) ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι. Il corsivo è nostro.

⁴⁰² VI, 9 [9], 11, 8-16: ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα - οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι - ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντῃ καὶ οἷον στάσις γενόμενος. Nelle lin. 9 e 10 abbiamo seguito la punteggiatura proposta da P. A MEIJER, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary*, Amsterdam 1992, *ad loc.* e accolta da P. HADOT, *Traité* 9,

Durante l'esperienza dell'unione, l'anima è fuori di sé, assolutamente semplice, incapace di parlare o pensare qualcosa sulla «visione» che ha luogo in quell'istante. Soltanto *dopo*, una volta finito lo stato che era cominciato all'improvviso, essa è in grado di enunciare quel che ha esperito:

Poiché non erano due, ma colui che vedeva era uno con ciò che veniva visto, come se <ciò che veniva visto> non fosse stato visto <da chi vedeva>, ma fosse unito <a lui>, allora, se <colui che vedeva> si ricorda *chi divenne* quando si era mescolato con Quello (*scil.* con l'Uno-bene), egli avrà in lui un'immagine di Quello (*scil.* dell'Uno-bene)⁴⁰³.

Ridiventata Intelletto pensante dopo il contatto con l'Uno-bene, l'anima riconosce che *quello era l'oggetto primo e ultimo del suo desiderio*:

Allora è dato <all'anima> di giudicare e conoscere perfettamente che era *questo* ciò a cui aspirava, e di stabilire che niente è meglio di esso⁴⁰⁴.

E l'anima non può ingannarsi al riguardo, perché *è la gioia stessa che prova ad essere insieme all'Uno-bene* che è testimonianza di questo:

Ciò che <l'anima> dice: "È *quello*", lo dice dopo (= quando l'unione è finita), ma <durante l'unione> *lo dice tacendo*, e provando gioia (εὐπαθοῦσα) non si inganna, perché <di fatto> prova gioia⁴⁰⁵.

cit. L'anima si libera così da *ogni* desiderio; ciò non accade prima – nell'unione con l'Intelletto – dato che la seconda ipostasi possiede il desiderio di vedere l'Uno, cfr. R. ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, cit., pp. 51-82, spec. pp. 77-78.

⁴⁰³ VI, 9 [9], 11, 4-8: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα. Cfr. V, 3 [49], 17, 26-27: ἐφασάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντα μηδὲν μήτε δύνασαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι, « Ma nel momento del contatto non si ha la possibilità né il tempo di dire nulla; solo dopo è possibile ragionare intorno a Lui». Il corsivo è nostro. Cfr. anche V, 5 [32], 10, 10-14.

⁴⁰⁴ VI, 7 [38], 34, 25-27: ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὗ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδὲν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ. Il corsivo è nostro.

L'esperienza della presenza dell'Uno-bene dà all'anima una *certezza totale* circa se stessa; sia per quanto riguarda il fatto che si tratta di un'esperienza *del Bene* (certezza *oggettiva*), sia per quanto riguarda il fatto che la si è effettivamente *esperimentata* (certezza *soggettiva*):

Allora, quando l'anima riceve d'improvviso una luce, *bisogna credere di avere visto*; questa luce infatti viene da lui (*scil.* dall'Uno-bene) *ed è lui stesso*. E allora, quando <ci> illumina come un dio che giunge presso la casa di qualcuno che l'ha invocato, *bisogna ritenere che lui* (*scil.* l'Uno-bene) *sia presente*; se non fosse giunto <presso di noi> non <ci> illuminerebbe. Così l'anima è priva di quel dio quando è priva di luce; ma se è illuminata, *allora possiede ciò che cercava*. Questo è il vero scopo dell'anima, entrare in contatto con quella luce e contemplarla con quella luce stessa; non con un'altra, ma con la stessa, con la quale vede. Ciò da cui è illuminata: questo è quello che l'anima deve contemplare - il sole, infatti, non lo vediamo con una luce diversa <da quella del sole>. Ma come può accadere questo? *Elimina ogni cosa*⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ VI, 7 [38], 34, 28-30: ὁ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ *σιωπῶσα δὲ λέγει* καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ. Il corsivo è nostro.

⁴⁰⁶ V, 3 [49], 17, 28-38: τότε δὲ *χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν*, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός καὶ τότε *χρὴ νομίζειν παρῆναι*, ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μὴδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ *ἔχει, ὃ ἐζήτει*, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τάληθινὸν ψυχῇ, ἐφάπασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ. δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; *ἄφελε πάντα*. Il corsivo è nostro

Un confronto tra la soteriologia plotiniana e quella ellenistico-imperiale

Il genere di filosofia che inseguiamo, fra tutti gli altri beni, addita la semplicità del carattere insieme alla purezza del pensiero, in quanto insegue la dignità, non la prepotenza arrogante, e possiede coraggio misto a razionalità e a molta saldezza, <misto> a prudenza e alla più grande circospezione.

τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἥθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθάδες μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιοπῆς ἔχουσα.

(*Contro gli Gnostici*, II, 9 [33], 14, 38-43)

I. Analisi degli aspetti comuni: l'attività razionale e la felicità come stato sulla terra.

Cerchiamo di sintetizzare in pochi punti la ricostruzione della soteriologia plotiniana appena esposta:

1) L'anima dell'uomo è *tripartita*. Ma non platonicamente in λογιστικόν, θυμοειδές e ἐπιθυμητικόν, bensì in una parte inferiore che si divide nel corpo, una parte non discesa che contempla l'Intelletto, e una parte intermedia che si trova al confine del mondo intelligibile.

2) La parte intermedia dell'anima è in possesso delle forme intelligibili che provengono dall'Intelletto e dal corpo. Ma non tutte le forme che si trovano nell'anima sono conosciute. Affinché ciò avvenga, essa deve applicare a queste forme la sua facoltà di giudizio. Solo così ciò che l'anima possiede diventa attivo per l'intera anima.

3) L'anima si serve della sua facoltà razionale per formulare:

a) giudizi che *riuniscono e dividono* le forme che provengono dalla sensazione. In tal caso l'anima si interessa solo delle cose esterne e si riempie di timori e desideri.

b) giudizi che *richiamano la forma* che proviene dall'Intelletto a partire da quella che proviene dalla sensazione. Questi sono i giudizi *di reminiscenza*, che fanno comparire nel *phantastikón* le impronte dell'Intelletto. Così l'anima si rivolge verso l'Intelletto e comincia il suo cammino di ascesa.

c) giudizi che *misurano e ordinano* la forma che proviene dalla sensazione con le forme che provengono dall'Intelletto. Tali giudizi corrispondono alle cosiddette virtù civili. In questo modo l'anima si mette al riparo dagli effetti nocivi delle immagini della sensazione.

d) giudizi che *adattano la forma* che proviene dalla sensazione a quella che proviene dall'Intelletto. Così l'anima comprende le immagini della sensazione, nel senso che sussume queste sotto un'impronta dell'Intelletto percepita (portata in atto dalla reminiscenza).

e) giudizi che *riuniscono e dividono le forme adattate*, miste di elementi intelligibili e sensibili, quali le belle occupazioni, le belle leggi, ecc. In questo caso l'anima fa comparire nel *phantastikón* nuove immagini miste che abitano gradualmente l'anima alla contemplazione delle impronte dell'Intelletto separate (*χωρίς*). Tale attività l'abbiamo chiamata *dialettica contaminata*.

f) giudizi che *riuniscono e dividono* le forme che provengono dall'Intelletto. In ciò consiste la dialettica vera e propria. L'anima diventata pura si occupa soltanto delle impronte dell'Intelletto e giunge dialetticamente alla *contemplazione inarticolata* dell'intero intelligibile. In questo modo essa si identifica con l'Intelletto.

4) La prima fase del viaggio di ascesa finisce quando l'anima si purifica dall'elemento sensibile e guadagna lo stato di felicità. Essa però, non si ferma a

questo punto. Il bene che essa desidera non si riduce allo stato di purificazione raggiunto. Comincia allora la seconda fase, che consta di due momenti: uno *dialettico*, in cui l'anima pura giunge all'unificazione con l'Intelletto attraverso l'attività razionale; e uno *di estrema semplificazione*, in cui l'anima (=l'Intelletto) deve abbandonare l'attività del pensiero e «vedere» (=toccare) l'Uno-bene come Intelletto amante.

Se confrontiamo ora la soteriologia plotiniana e la dinamica soteriologica rinvenuta nell'indagine preliminare, possiamo osservare un loro tratto comune: in tutt'e due i casi si tratta di raggiungere la felicità *per mezzo della conoscenza*. V'è una corrispondenza *strutturale* tra la *percezione delle impronte intelligibili* che conduce l'anima alla somiglianza con la divinità nella filosofia di Plotino, *la teoria dei fenomeni celesti* che realizza l'*ataraxia* in quella di Epicuro e la distinzione fondamentale epittetiana che consente di desiderare e avversare ciò che è in nostro potere. La felicità si fonda sull'attività razionale dell'uomo, che deve imparare a formulare certi giudizi piuttosto che altri.

Posta questa affinità di fondo, si deve notare una differenza altrettanto evidente. Mentre le soteriologie filosofiche di Epicuro e di Epitteto si attuano come *conoscenza delle cose del mondo* – dei fenomeni astrali e atmosferici l'una, delle cose e degli avvenimenti che costituiscono la vita quotidiana dell'uomo l'altra –, la conoscenza soteriologica plotiniana si rivolge, invece, *esclusivamente alla sfera intelligibile*. Il musico e l'amante, abbiamo visto, traggono profitto dal commercio con le cose di quaggiù, ma solo in quanto sono capaci di riconoscere l'intelligibile che in esse riluce, e solo nella misura in cui, una volta appreso questo, abbandonano la dimensione corporea.

Possiamo provare a illustrare questa differenza tra i due tipi di conoscenza – quello epicureo-stoico e quello plotiniano – leggendo l'*incipit* del trattato V, 9 [5], dove Plotino presenta tre generi di uomini che incarnano tre diverse forme di conoscenza e rappresentano rispettivamente – secondo il parere unanime degli interpreti moderni – la filosofia epicurea, quella stoica e quella platonica (nelle file della quale Plotino si riconosceva):

Tutti gli uomini da principio, una volta nati, fanno uso della sensazione prima che dell'intelletto, e si imbattono nelle cose sensibili per prime, necessariamente; alcuni poi rimanendo tra queste trascorrono la vita

pensando che esse costituiscano la realtà prima ed ultima; considerando, inoltre, quello che in tali cose è doloroso e dolce rispettivamente come il male e come il bene, pensano che ciò basti, e passano il tempo ora inseguendo l'uno, ora tenendo lontano l'altro. E quelli di loro che si arrogano il discorso filosofico stabiliscono che questa è sapienza; simili ad uccelli pesanti che dopo aver raccolto molte cose da terra, appesantiti, non riescono ad alzarsi in volo, benché per natura abbiano le ali. Altri invece si sollevano un poco da quaggiù, poiché la parte migliore dell'anima li allontana da queste dolcezze verso qualcosa di più bello, ma poiché sono incapaci di vedere quello che è lassù, non avendo altro luogo in cui stare, piombano, insieme alla cosiddetta virtù, sulle azioni e le scelte delle cose di quaggiù, da cui pure avevano inizialmente cercato di sollevarsi. Ma un terzo genere di uomini divini, dotati di migliore facoltà e di vista più acuta, vede, come per una speciale acutezza, lo splendore di lassù, fin là si innalza, come sopra le nubi e l'oscurità di quaggiù, e là resta, guardando dall'alto tutte le cose di quaggiù, e godendo di quel luogo vero e familiare, come un uomo che dopo un lungo peregrinare giunga al suo paese, retto da buone leggi⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ V, 9 [5], 1, 1-21: πάντες ἄνθρωποι ἐξαρχῆς γενόμενοι αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς προσβαλόντες πρώτοις ἐξανάγκης οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηραδοτόν τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαμβάνοντες ἄρκεῖν ἐνόμισαν, καὶ τὸ μὲν διώκοντες, τὸ δ' ἀποικονομούμενοι διεγένοντο. καὶ σοφίαν τὰύτην οἱ γε λόγου μεταποιούμενοι αὐτῶν ἔθεντο, οἷα οἱ βαρεῖς τῶν ὀρνίθων, οἱ πολλὰ ἐκ γῆς λαβόντες καὶ βαρυνθέντες ὑψοῦ πτῆναι ἀδυνατοῦσι καίπερ πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες. οἱ δὲ ἥρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινουῦντος αὐτοὺς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος, ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω, ὥς οὐκ ἔχοντες ἄλλο, ὅπου στήσονται, κατηνέχθησαν σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι ἐπὶ πράξεις καὶ ἐκλογὰς τῶν κάτω, ἀφ' ὧν ἐπεχείρησαν τὸ πρῶτον αἰρεσθαι. τρίτον δὲ γένος θείων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὁμμάτων εἶδε τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἥρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδὼν πάντα ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῷ καὶ οἰκίῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος. Cfr. le nn. 3-7 di F. FRONTEROTTA al *Traité* 5, in *Traités* 1-6, a cura di L.

Epicurei e stoici convergono – secondo Plotino – nella loro incapacità di innalzarsi fino alla sfera intelligibile. La pretesa sapienza degli epicurei indugia tra i sensibili e li considera come l'unica realtà; la cosiddetta virtù stoica non porta al distacco dal corporeo, ma si limita a guidare le azioni e le scelte di quaggiù. Se si prescinde ora dal segno negativo con cui Plotino bolla queste due dottrine, si può dire che la fisiologia di Epicuro e la *diairesis* di Epitteto insegnano all'uomo *come comportarsi nel mondo*, quali delle diverse cose che egli desidera e teme siano effettivamente da inseguire e da evitare; mentre la contemplazione degli intelligibili porta l'uomo via dalle faccende di quaggiù, verso la sua patria.

Questa differenza si esprime chiaramente nella diversa tipologia di giudizio di cui entrambe le conoscenze si servono. Secondo la terminologia che abbiamo utilizzato nella prima parte, possiamo dire che le filosofie di Epicuro ed Epitteto si propongono di raggiungere la felicità per mezzo di giudizi sulle cose esterne, e più precisamente, mediante giudizi sulle cose esterne elaborati secondo l'intelletto, giacché non si tratta di lasciarsi guidare dai *sensibilia* stessi. Nella *Lettera ad Erodoto* l'*ataraxia* è il risultato di determinati giudizi sui fenomeni naturali; nelle *Diatriche* di Epitteto la felicità è generata dai giudizi retti (τὰ ὀρθὰ δόγματα) sulle cose circostanti. Per Plotino, invece, i giudizi sulle cose esterne conformi all'intelletto – le cosiddette virtù civili – non sono che un elemento del processo che porta alla felicità, e certamente *non quello principale*. L'anima si purifica grazie alla formulazione di giudizi che misurano le immagini della sensazione e liberano l'anima razionale dal turbamento, ma *la sua felicità non consiste in questa attività*.

I giudizi che costituiscono le virtù civili sono qualcosa di propedeutico, non di ultimo. L'anima ottiene la felicità in quanto *somiglia alla divinità*, e questo avviene per mezzo della contemplazione delle tracce degli intelligibili, ossia innanzitutto mediante i giudizi di reminiscenza, che rendono attive le impronte dell'Intelletto; e in secondo luogo mediante i giudizi sinagogico-diairetici sulle immagini miste («dialettica contaminata»), i quali tendono ad allontanarsi progressivamente dal dato sensibile e approssimano lo sguardo dell'anima allo stato di purezza.

La soteriologia plotiniana e la struttura soteriologica ellenistico-imperiale hanno quindi un diverso rapporto con il mondo sensibile. Il saggio plotiniano non

Brisson e J.-F. Pradeau, Paris 2002, pp. 212 e 213 per alcuni rimandi ai testi epicurei e stoici che confermerebbero l'identificazione summenzionata.

vuole raggiungere l'impassibilità o l'*ataraxia* per comportarsi in modo giusto (stoicismo) o per eliminare il dolore (epicureismo), bensì per poter esercitare la virtù teoretica nella sfera intelligibile, lontano da ciò che accade nel mondo di quaggiù. A questo riguardo possiamo affermare che la soteriologia plotiniana consiste in una «fuga dal mondo»⁴⁰⁸. Ma come dobbiamo intendere questa «fuga»?

In primo luogo è necessario osservare che la trascuratezza verso le cose del mondo *non esprime* un rifiuto radicale del cosmo, come si sarebbe portati a credere. La soteriologia plotiniana, è vero, pone il bene dell'anima al di fuori del mondo sensibile, ma non nega che vi sia un contatto tra i due termini e un riflesso del primo nell'ultimo. Il mondo sensibile infatti accoglie e manifesta l'Uno-bene secondo la sua natura. Abbiamo visto che il musico e l'amante sono attratti dalla bellezza sensibile e se ne servono per ascendere fino all'intelligibile. Nel trattato *Contro gli gnostici* II, 9 [33] Plotino esprime nuovamente questa concezione, e pone l'accento sulla capacità di questo mondo di riprodurre la bellezza di lassù:

Che musico sarebbe chi conoscendo l'armonia nel mondo intelligibile, non si commuovesse nell'ascoltare l'armonia dei suoni sensibili? Oppure, quale esperto in geometria e aritmetica non proverà piacere nel conoscere per mezzo degli occhi la simmetria, la proporzione e l'ordine? E non vedono le stesse cose nella medesima maniera, per quanto riguarda la pittura, quelli che guardano con gli occhi le cose dell'arte; ma in quanto riconoscono nel sensibile un'imitazione di ciò che si trova nel pensiero, sono come presi da un turbamento e giungono a ricordarsi della realtà vera; da tale passione,

⁴⁰⁸ L'anima, abbiamo visto, sfugge ai mali acquistando virtù, separandosi dal corpo e, infine, divenendo simile a dio, cfr. I, 2 [19], 1, 1-5, spec. 3: φευκτέον ἐντεῦθεν. Cfr. anche I, 6 [1], 8, 16: φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, «Fuggiamo verso la cara patria»; I, 8 [51], 5, 28-30, spec. 29: ἀποφυγή; 7, 11-13, spec. 12: ἐκφεύγω; III, 4 [15], 2, 12-15: διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, ἵνα μὴ εἰς τὴν αἰσθητικὴν ἐπακολουθοῦντες τοῖς αἰσθητοῖς εἰδώλοις, μηδὲ εἰς τὴν φυτικὴν ἐπακολουθοῦντες τῇ ἐφέσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐδωδῶν λιχνείαις, ἀλλ' εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν, «Per questo dobbiamo fuggire verso lassù, per non <precipitare> nella parte sensibile dell'anima inseguendo le immagini sensibili, né in quella vegetativa inseguendo la brama di generare e di gustare ghiottonerie, ma per <innalzarsi> invece alla parte intelligente dell'anima, all'intelletto e al dio». Cfr. anche J.M. DILLON, *An ethic for the late antique sage*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, a cura di L.P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 315-335.

infatti, nascono poi gli amori. Ebbene, chi conosce la bellezza ben riprodotta in un volto, è trasportato lassù; ma potrà esserci invece qualcuno così pigro di mente e passivo a qualsiasi sollecitazione che, pur contemplando *tutta la bellezza sensibile, tutta la sua proporzione, questo grande e perfetto ordinamento, la forma che si manifesta negli astri, per quanto siano lontani*, non considererà a partire da qui, preso da venerazione, quali cose derivano da quali? Certo, *costui non ha compreso né queste cose (scil. il mondo sensibile), né ha contemplato quelle (scil. il mondo intelligibile)*⁴⁰⁹.

Il mondo che cade sotto i sensi è, sia nelle parti migliori che nel suo insieme, bello, ordinato e proporzionato. Causa della sua bellezza è l'Intelletto ipostatico, il Bello in sé, che riceve a sua volta la bellezza da ciò che è prima di lui, da ciò che è «bellezza in un altro modo, bellezza oltre la bellezza»⁴¹⁰. Perciò Plotino non lo biasima: *il mondo sensibile riflette una traccia dell'Uno-bene*.

⁴⁰⁹ II, 9 [33], 16, 39-56: τίς γὰρ ἂν μουσικὸς ἀνὴρ εἴη, ὃς τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν ἰδὼν οὐ κινήσεται τῆς ἐν φθόγγοις αἰσθητοῖς ἀκούων; ἢ τίς γεωμετρίας καὶ ἀριθμῶν ἔμπειρος, ὃς τὸ σύμμετρον καὶ ἀνάλογον καὶ τεταγμένον ἰδὼν δι' ὁμμάτων οὐχ ἡσθήσεται; εἴπερ οὐχ ὁμοίως τὰ αὐτὰ βλέπουσιν οὐδ' ἐν ταῖς γραφαῖς οἱ δι' ὁμμάτων τὰ τῆς τέχνης βλέποντες, ἀλλ' ἐπιγινώσκοντες μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου οἷον θορυβοῦνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν ἔρχονται τοῦ ἀληθοῦς· ἐξ οὗ δὴ πάθους καὶ κινουῦνται οἱ ἔρωτες. ἀλλ' ὁ μὲν ἰδὼν κάλλος ἐν προσώπῳ εὖ μεμιμημένον φέρεται ἐκεῖ, ἀργὸς δὲ τίς οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος καὶ πόρρωθεν οὖσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνθυμεῖται, καὶ σέβας αὐτὸν λαμβάνει, οἷα ἀφ' οἷων; οὐκ ἄρα οὔτε ταῦτα κατενόησεν, οὔτε ἐκεῖνα εἶδεν. Il corsivo è nostro.

⁴¹⁰ VI, 7 [38], 32, 28-29: τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. L'Intelletto è il «Bello in sé», l'Uno-bene è fonte di questa bellezza, cfr. I, 6 [1], 9, 34-43; V, 8 [31], 8, 1-7. Nel primo trattato in ordine cronologico *Sul bello* I, 6 [1], Plotino afferma questa progressione nei termini seguenti: «E per prima bisogna porre la bellezza, che è anche il bene; da questo <deriva> subito dopo l'Intelletto, che è il bello; l'anima, infine, è bella grazie all'Intelletto, mentre le altre bellezze, quelle delle azioni e delle occupazioni, sono belle perché modellate dall'anima. Ed anche i corpi, quelli che sono chiamati belli, li rende tali l'anima», καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθύς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῶ καλόν·

E lo stesso ragionamento vale per l'avventura terrena dell'anima individuale:

Questo universo è tale per cui è possibile <abitare> in esso e possedere sapienza, e trovandosi quaggiù, vivere in conformità a quelli (*scil.* agli intelligibili)⁴¹¹.

Anche nella dimensione «mondana» dell'uomo può brillare una certa misura di saggezza. Lo scritto di Porfirio sulla vita del maestro ci offre numerose testimonianze di questa condizione:

Molti uomini e donne delle più illustri famiglie, quando avvertivano l'approssimarsi della morte, gli portavano i loro figli – maschi e femmine insieme – e gli affidavano tutti i loro averi, come a un custode sacro e divino. Perciò la sua casa era piena di giovinetti e fanciulle⁴¹².

Plotino – racconta Porfirio – svolge il suo ruolo di tutore con affettuosa sollecitudine e attenzione:

Tra questi (*scil.* giovani) vi era anche Potamone, della cui educazione Plotino si dava molta cura e spesso era solito ascoltarlo quando faceva i suoi esercizi. Si sottoponeva perfino alla revisione dei conti presentati da quanti erano rimasti al servizio di quei ragazzi e ne controllava attentamente l'esattezza; era solito dire che finché non fossero diventati filosofi dovevano conservare intatti i loro beni e le loro rendite⁴¹³.

τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφώσεως καλὰ, τὰ τε ἐν ταῖς πράξεσι τὰ τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι. καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ, 6, 25-30.

⁴¹¹ II, 9 [33], 8, 44-45: τοιοῦτόν ἐστι τόδε τὸ πᾶν, ὡς ἐξεῖναι ἐν αὐτῷ καὶ σοφίαν ἔχειν καὶ ἐνταῦθα ὄντας βιοῦν κατ' ἐκεῖνα.

⁴¹² *Vit. Plot.* IX, 5-10: πολλοὶ δὲ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀποθνήσκουσιν μέλλοντες τῶν εὐγενεστάτων φέροντες τὰ ἑαυτῶν τέκνα, ἄρρενάς τε ὁμοῦ καὶ θηλείας, ἐκεῖνῳ παρεδίδουσιν μετὰ τῆς ἄλλης οὐσίας ὡς ἱερῷ τινι καὶ θεῷ φύλακι. διὸ καὶ ἐπεπλήρωτο αὐτῷ ἡ οἰκία παίδων καὶ παρθένων.

⁴¹³ *Vit. Plot.* IX, 10-16: ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, οὗ τῆς παιδείσεως φροντίζων πολλάκις ἐν καὶ μεταποιοῦντος ἡκροάσατο. ἠενείχετο δὲ καὶ τοὺς λογισμούς, ἀναφερόντων τῶν ἐκείνοις παραμενόντων, καὶ τῆς ἀκριβείας ἐπεμελεῖτο

Ma non si occupa soltanto dei bisogni dei piccoli allievi:

Una volta si accorse che io, Porfirio, stavo meditando di suicidarmi. Ecco che mi si para improvvisamente davanti, mentre ero a casa mia, e mi dice che questo desiderio di morte non proveniva da equilibrato raziocinio, ma da una qualche insana malinconia; e mi ordinò di fare un viaggio. Io gli obbedii e me ne andai in Sicilia⁴¹⁴.

Plotino non si nega agli altri, non evita di immischiarsi negli affari della gente che frequenta la casa in cui vive:

E tuttavia, pur aiutando tante persone ad affrontare le preoccupazioni e le difficoltà della vita, non allentava mai, finché era sveglio, la sua tensione verso l'intelletto. Era inoltre di indole gentile, disponibile verso tutti quelli che in qualche modo avevano familiarità con lui. Perciò in tutto il periodo di ventisei anni che trascorse a Roma, per quanto avesse arbitrato molteplici controversie, non ebbe mai un nemico tra i politici⁴¹⁵.

λέγων, ἕως ἂν μὴ φιλοσοφῶσιν, ἔχειν αὐτοὺς δεῖν τὰς κτήσεις καὶ τὰς προσόδους ἀνεπάφους τε καὶ σωζομένας. Anche se il significato preciso di μεταποιέω a lin. 12 è difficile da determinare, tutti i traduttori moderni si accordano sul fatto che si tratta in questo luogo di un'attività riguardante i compiti scolastici. L'ultima frase può essere intesa nel senso di: "I ragazzi *non sono ancora* filosofi, e perciò hanno bisogno delle loro ricchezze: non ne possono fare a meno" (cfr. P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, cit., p. 88), oppure nel senso indicato da L. BRISSON, *Traité 51-54. Porphyre, Vie de Plotin*, a cura di L. Brisson e J.-F. Pradeau, Paris 2010, *ad loc.*, secondo cui questa sentenza si riferisce alla gestione dei beni in uso in alcune scuole filosofiche, per esempio in quella pitagorica, dove il discepolo doveva inizialmente mettere in comune tutti i suoi beni, che gli venivano poi restituiti nella loro totalità se l'integrazione alla scuola non si consumava.

⁴¹⁴ Vit. Plot. XI, 11-16: καὶ ποτε ἐμοῦ Πορφυρίου ἦσθετο ἐξάγειν ἐμαυτὸν διανοούμενου τοῦ βίου· καὶ ἐξαίφνης ἐπιστάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβοντι καὶ εἰπὼν μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοεῶς καταστάσεως, ἀλλ' ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου, ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε. πεισθεὶς δὲ αὐτῷ ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμην.

⁴¹⁵ Vit. Plot. IX, 16-22: καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτε ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν. ἦν δὲ καὶ πρᾶος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν

Secondo un'espressione di Porfirio, Plotino «era compresente a se stesso e agli altri contemporaneamente»⁴¹⁶. Questa disposizione d'animo mostra un certo interessamento per la vita di quaggiù. La «fuga del mondo» da lui perorata, dunque, non può essere intesa come una svalutazione radicale della sfera sensibile, a meno che non si voglia riconoscere – come fanno alcuni interpreti – una *discrepanza* tra ciò che Plotino predica e ciò che fa⁴¹⁷. Ma questa soluzione è inammissibile. Plotino stesso è consapevole del carattere completamente «*intramondano*» della «fuga dal mondo»⁴¹⁸. In uno dei suoi ultimi scritti in ordine cronologico, *Su ciò che i mali sono e da dove vengono* I, 8 [51], commentando il passo del *Teeteto* in cui Socrate spiega al giovane la necessità di «fuggire da qui al più presto per andare lassù»⁴¹⁹, egli osserva:

Ma l'affermazione “bisogna fuggire da qui” non si deve intendere in relazione alle cose che avvengono sulla terra. Poiché “fuga”, dice <Platone>, non vuol dire andarsene dalla terra, ma *esserci sulla terra*

ἐσχηκόσι. διὸ εἴκοσι καὶ ἕξ ἐτῶν ὅλων ἐν τῇ Ῥώμῃ διατρίψας καὶ πλείστοις διαιτήσας τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητήσεις οὐδένα τῶν πολιτικῶν ἐχθρόν ποτε ἔσχε. Plotino abitava in casa di Gemina, una donna che apparteneva verosimilmente all'aristocrazia romana, *Vit. Plot.* IX, 1-2, Cfr. l'episodio della collana di Chione, XI, 2-8, e la conclusione di P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, cit., p. 90: «Plotino non è dunque un saggio rinchiuso nella sua torre d'avorio: in casa di Gemina ci sono orfani, c'è Chione con i suoi figli, ci sono schiavi che rubano, ci sono discepoli che, ogni tanto, conoscono drammatiche crisi di coscienza».

⁴¹⁶ *Vit. Plot.* VIII, 19: συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις.

⁴¹⁷ Cfr. J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, cit., pp. 218-222; K. MCGROARTY, *Plotinus on Eudaimonia*, Oxford 2006, pp. xvii-xviii; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. II, p. 280, n. 14, parla di «tröstliche Inkonzsequenz».

⁴¹⁸ W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, trad. it. di M. L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1992, pp. 35-40.

⁴¹⁹ *Theaet.* 176a 5-b 3, spec. a 8-b 1: ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα

giusto e pio mediante la saggezza; come se l'espressione <volesse significare> che bisogna fuggire il vizio⁴²⁰.

«Fuggire», dobbiamo affermare, è *un modo di esserci sulla terra*. L'attività teoretica che dà luogo alla vita perfetta secondo l'intelletto e che prevede, al fine di potersi realizzare, una svalutazione delle faccende di quaggiù, fonda con ciò un tipo di agire pratico che *non nega* il mondo in cui vive, bensì *lo assiste con la propria saggezza*; un agire che – va nondimeno notato – è concepito dalla stessa soteriologia, insieme ai frutti che questo agire produce, come qualcosa di *inessenziale* rispetto alla felicità, una specie di *conseguenza necessaria della contemplazione* che nulla aggiunge e nulla toglie all'*optimum* raggiunto dal saggio. Il disprezzo del sensibile, nella filosofia plotiniana, produce come effetto secondario una cura del mondo ininfluyente per la felicità del filosofo: è *questa la condizione terrena ottimale che caratterizza la soteriologia di Plotino*. L'uomo che abbandona le cose del mondo sensibile e fugge verso l'alto, vale a dire, *che vive sulla terra come si deve*, finisce per acquistare, anche se non risulta determinante per la sua *eudaimonia*, una disposizione amorevole verso gli uomini e le cose:

Quanto più uno è migliore, tanto più è benevolo verso tutti, anche verso gli uomini⁴²¹.

Il mondo, quindi, e la vita in esso, riflettono *la natura del bene* per chi segue gli insegnamenti della filosofia. Chi contempla gli intelligibili e non inclina eccessivamente verso le cose di quaggiù, può condurre sulla terra una vita buona. Chi non è filosofo, invece, chi non è giunto alla saggezza e si lascia accalappiare dagli incanti del sensibile, ha nel mondo e nella vita terrena *la fonte dei suoi mali*, dai quali deve fuggire. Si intrecciano pertanto all'interno di questa soteriologia due tendenze contrastanti che possono essere logicamente isolate: da un lato, l'idea che

⁴²⁰ I, 8 [51], 6, 9-12: ἀλλὰ τὸ ἐντεῦθεν φεύγειν δεῖ οὐκέτι περὶ τῶν ἐπὶ γῆς λέγεται. φυγὴ γάρ, φησιν, οὐ τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως, ὥς εἶναι τὸ λεγόμενον φεύγειν κακίαν δεῖν.

⁴²¹ II, 9 [33], 9, 44-45: ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους. Il saggio, si dice in I, 4 [46], 15, 24-25 è un amico eccellente in quanto è amico insieme al possesso dell'intelletto (φίλος ἂν εἴη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν).

il mondo sensibile sia un luogo di falsità, di mutamento, un luogo da cui si debba scappare per giungere alla somiglianza con il vero essere sempre identico a sé; dall'altro, l'idea che il mondo sensibile sia un'immagine di quello intelligibile, una sfera inferiore che riproduce l'ordine e le proporzioni immutabili in quanto partecipa del suo bene e della sua bellezza. Queste due interpretazioni, in certa misura opposte, della sfera dei fenomeni, possono essere fatte risalire entrambe alla filosofia platonica⁴²². Plotino è consapevole di tale tensione nell'opera del suo maestro:

Che cosa dice dunque questo filosofo (*scil.* Platone)? Non sembra che egli dica la stessa cosa ovunque, tanto da poter riconoscere facilmente la sua intenzione. Comunque, disprezzando in ogni occasione tutto ciò che è sensibile e biasimando la comunanza dell'anima col corpo, egli dice che l'anima è in catene e sepolta nel corpo, e che grande è la parola pronunciata nei misteri che dichiara l'anima in carcere. Inoltre la caverna per lui, come l'antro per Empedocle, indica – mi pare – questo universo, in cui la liberazione dalle catene e la risalita dalla caverna rappresentano per l'anima, egli dice, il viaggio verso l'intelligibile. Nel *Fedro* poi la perdita delle ali è causa dell'arrivo dell'anima quaggiù [...] E però, se in tutti questi passi egli biasima l'arrivo dell'anima nel corpo, nel *Timeo*, parlando di questo universo, loda il cosmo e lo chiama un dio beato, affermando inoltre che l'anima è stata donata dalla bontà del Demiurgo affinché questo universo sia intelligente, poiché bisognava che esso fosse intelligente, e senza l'anima non sarebbe stato possibile⁴²³.

⁴²² Cfr. al riguardo il prezioso studio di A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit. dedicato alla caratterizzazione e allo sviluppo storico di queste due correnti, la cui «source commune [...] est Platon, qui peut bien être dit le père de la philosophie religieuse hellénistique», vol. II, p. XII.

⁴²³ IV, 8 [6], 1, 26-46: τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; οὐ ταῦτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν δεσμῷ τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι· καὶ τὸ σπήλαιον αὐτῷ, ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν - δοκῶ μοι - λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῇ ψυχῇ φησιν εἶναι τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν. ἐν δὲ Φαίδρῳ πτερορρήσιν

Secondo A.-J. Festugière, la filosofia di Plotino rappresenterebbe una sintesi di queste due tendenze: *il processo di risalita* delineato nelle *Enneadi* sarebbe il risultato di una fusione tra la concezione del mondo come entità malvagia e disordinata senza rapporto con dio e quella in cui il mondo è un *cosmos* ordinato in cui si manifesta la bellezza dell'eterno⁴²⁴. Ma la sintesi tra queste due concezioni del mondo non caratterizza soltanto la dinamica dell'ascesa, bensì anche *lo stato che ne consegue*: la felicità. L'*optimum* che la soteriologia plotiniana ricerca è determinato dal sovrapporsi di questi due momenti: il disprezzo della sfera sensibile e la consapevolezza del bene insito in essa, che è un bene inferiore rispetto a quello a cui l'anima aspira.

αἰτίαν τῆς ἐνταῦθα ἀφίξεως [...] καὶ ἐν τούτοις ἅπασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἀφίξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννουν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Plotino scrive queste parole come introduzione al suo esame del problema della discesa dell'anima nel corpo. Per un'identificazione delle fonti platoniche dei passi citati da Plotino, cfr. l'app. crit. in H.-S. *maior*, *ad loc.*

⁴²⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. II, pp. 141 e 142: «De façon générale, les deux courants du mysticisme hellénistique ont évolué selon des voies diverses. L'une fait totalement abstraction du monde sensible et mène à un Dieu hypercosmique infiniment éloigné de la matière: on atteint le type achevé de ce mysticisme quand, sous le Dieu suprême, on imagine un second Dieu créateur du monde, un second Dieu qu'on va parfois jusqu'à tenir pour mauvais comme le monde lui-même est mauvais. L'autre voie porte à la contemplation du monde sensible considéré comme beau et bon, et mène à un Dieu Ame du Monde; celui-ci peut être distinct du monde ou immanente au monde: de toute façon, il est l'ordonnateur du monde. Le texte de Plotin [l'autore si riferisce a II, 9 [33], 16, 39-56 riportato *supra* a pp. 170-171] suggère ici une troisième voie, qui serait comme la synthèse des deux précédentes. Le Kosmos est plein d'ordre, et laisse donc conclure à un Intellect, qui est la Cause explicative du mouvement ordonné du monde. Mais ce monde plein d'ordre est l'image du monde intelligible, en sorte que la contemplation de la beauté visible sert d'étape pour passer à la contemplation du Beau invisible, c'est-à-dire de l'Idée. Et puisque la hiérarchie des Idées conduit nécessairement à l'Un, la contemplation du monde, puis de Beau invisible, se termine enfin dans celle de l'Un». Cfr. anche vol. III, pp. 73-76. L'autore, a dire il vero, ritiene probabile che questa sintesi sia stata già attuata da Platone stesso, cfr. vol. II, pp. 143-144 e Id., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.

Per esprimerci in una formula, possiamo dire che *se il mondo non viene disprezzato*, allora rappresenta un male; e che questo disprezzo – purché sia attuato nella giusta misura – lascia apparire il mondo *in tutta la sua bellezza*.

II. Analisi del carattere specifico della soteriologia plotiniana: l'esperienza della presenza dell'Uno-bene.

Sia la soteriologia plotiniana che la struttura soteriologica tradizionale si servono dell'attività razionale per raggiungere un modo ottimale di esserci sulla terra. Questa coincidenza, però, non può valere come conclusione del loro confronto. V'è invero nella soteriologia plotiniana un elemento che si cercherebbe inutilmente nell'altra forma; una componente che la distingue decisamente dalla soteriologia filosofica ellenistico-imperiale e l'allontana in un punto fondamentale dal carattere razionale che costituisce la sua struttura, ovvero: *l'esperienza della presenza del bene*.

Anche se la felicità è ottenuta nella soteriologia plotiniana mediante l'attività razionale, questo sforzo non acquieta l'anima. La condizione migliore che essa può ottenere non è la felicità (=la somiglianza con dio), bensì l'unione con il Primo principio, e l'esercizio della ragione *non basta* a condurla fino a questo. Oltre alla conoscenza degli intelligibili, occorre l'istante estatico in cui l'anima (diventata Intelletto amante) si persuade di aver raggiunto ciò che cercava. La conoscenza rende possibile l'unione con il Bene sommo, ma l'ultimo passo, il contatto prepensante (θίξις [...] ἀνοήτως V, 3 [49], 10, 42-43) con cui l'anima soddisfa ogni suo desiderio, *si realizza in un'esperienza non intellettuale*.

Questa esperienza viene di solito definita «mistica» dagli interpreti moderni⁴²⁵. In quell'istante, l'anima si unisce al Bene in uno stato di assoluta semplicità, priva di

⁴²⁵ Per un esame del significato della parola e dell'opportunità di impiegare per designare l'esperienza plotiniana, cfr. P. HADOT, *L'union de l'Âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in AA. VV., *Proclus et son influence*, cit., pp. 3-27, spec. 3-7; ID., *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1 (1980), pp. 243-266, spec. p. 243. L'autore conclude che è legittimo qualificare

parole e di pensiero; solo più tardi, una volta compiuta l'esperienza, potrà dare un resoconto imperfetto e manchevole di ciò che ha sperimentato. Dirà allora di aver provato una gioia immensa e di non aver desiderato più nulla; di essersi persuasa in modo indubitabile di aver posseduto il bene. Dirà anche di non essere stata lei a produrre l'unione, di essersi soltanto preparata e di essere rimasta tranquilla, quando, all'improvviso, una luce che non veniva da nessun luogo l'ha riempita e lei stessa è diventata quella luce.

Una tale esperienza è completamente assente nella struttura soteriologica delle filosofie di Epicuro e di Epitteto. Lì è sufficiente la sola attività intellettuale – insieme agli esercizi con cui il frutto di tale attività viene *incorporato* – a guidare l'uomo verso il suo *optimum*. Non c'è bisogno di un completamento *sovraintellettuale*. Il bene dell'uomo è lo stato che la conoscenza procura, non un principio al di là dell'intelletto e per definizione inafferrabile con il pensiero.

La differenza tra le due soteriologie è netta riguardo a questo punto. La struttura soteriologica delle filosofie di Epicuro e di Epitteto consiste nell'acquisizione di una conoscenza che modifichi la propria *doxa* e liberi dai mali provocati dalla *doxa* comune; quella plotiniana, invece, consiste anch'essa nell'acquisizione di conoscenza, *ma non è solo questo*. Anche se presenta in larga misura la stessa struttura della soteriologia filosofica ellenistica e imperiale, quella plotiniana – potremmo dire – *finisce per inglobare questa struttura in un ordine strutturale superiore*. Ovvero: anche qui *la conoscenza* – declinata come contemplazione delle tracce dell'Intelletto – procura il bene all'anima in quanto «la desta dal suo corpo»⁴²⁶,

come «mistica» l'esperienza plotiniana, anche se si tratta di un anacronismo, in quanto il termine *μυστικός* indica per Plotino – come per tutta l'antichità – la segretezza di un insegnamento svelato dall'esegesi allegorica. Nella concezione moderna – secondo la definizione di W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, London 1902, trad. it. di P. Paoletti, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Brescia 1998, pp. 328-329 – lo «stato mistico di coscienza» è contrassegnato da quattro fattori: 1) l'essere un'esperienza ineffabile; 2) l'apportare una conoscenza non intellettuale, vale a dire: il fatto di essere un'esperienza che incide in modo rilevante sul piano gnoseologico senza essere a tutti gli effetti un atto conoscitivo; 3) la passività con cui viene esperita; 4) la sua transitorietà, ovvero: il fatto che inizia e finisce in istanti ben precisi. Per una critica della concezione della mistica in W. JAMES e dell'uso per caratterizzare l'esperienza plotiniana, cfr. J. BUSSANICH, *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, cit., pp. 5323-5324.

⁴²⁶ Cfr. IV, 8 [6], 1, 1: ἐγχειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος.

le mostra dove dirigere il suo desiderio, la purifica dall'elemento sensibile, la rende simile alla divinità e infine l'identifica all'Intelletto; ma il Bene sommo, il Primo principio a cui l'anima desidera unirsi, può essere raggiunto solo mediante un'esperienza che non è conoscenza. *La struttura soteriologica ellenistica e imperiale riceve in quella plotiniana un completamento mistico*: la conoscenza viene integrata con uno stato mistico di coscienza che fornisce la testimonianza incontrovertibile del fatto che ciò che si è cercato e ottenuto è *il Bene*.

Eppure, dobbiamo notare, la concezione del bene che corrisponde all'esperienza mistica, ovvero l'idea che il Bene sia al di là dell'intelletto e di conseguenza estraneo al pensiero, anche se manca nella filosofia epicurea e nello stoicismo imperiale, non è un'innovazione di Plotino. Già i filosofi platonici precedenti – e in certa misura Platone stesso – hanno sostenuto una tale concezione trascendente del bene⁴²⁷. Forse Plotino non fa che continuare la tradizione platonica? Forse quel che distingue la struttura soteriologica della filosofia plotiniana da quella dell'epicureismo e dello stoicismo imperiale si trova già nella filosofia medioplatonica o addirittura nello stesso Platone?

Noi crediamo di no. Senza poterci addentrare ora nella *vexata quaestio* dell'esistenza o meno di una componente mistica della filosofia platonica⁴²⁸,

⁴²⁷ Cfr. A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, pp. 18-31; 79-140; H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967; H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in AA. VV., *Le sources de Plotin*, cit., pp. 193-241; PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², trad. it. di E. Peroli, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milano 1990.

⁴²⁸ Per citare solo le opere fondamentali sull'argomento, cfr. A.-J FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, cit., per il quale la conoscenza platonica dell'Uno-Bene-Bello possiede i caratteri di un'esperienza mistica; cfr. anche l'analisi critica di questo lavoro pubblicata da E. BRÉHIER, *Platonisme et néoplatonisme: A propos d'un livre du P. Festugière*, in ID., *Études de philosophie antique*, cit., pp. 56-64. E. HOFFMANN, nel suo *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935, afferma invece che la mistica non è un fenomeno platonico, ma appartiene unicamente alla tradizione successiva. Dello stesso parere è P. FRIEDLÄNDER, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964, trad. it. di D. Faucci, *Platone*, Firenze 1979, pp. 77-109, spec. 104-109, il quale distingue con acume la contemplazione platonica dell'ineffabile dall'esperienza mistica plotiniana, ponendo l'accento sul fatto che in Platone l'anima non diventa un'unica cosa con l'oggetto della contemplazione: «Che l'essere sommo fosse senza forma e figura, che l'anima dovesse perdere la sua figura per raggiungerlo: di ciò in Platone non c'è nulla» (p. 108).

dobbiamo limitarci a notare che per Platone l'idea del Bene, per quanto lontana dall'umana comprensione e difficile da contemplarsi⁴²⁹, rimane nonostante ciò un μάθημα, anzi, secondo le parole della *Repubblica*: «il più grande insegnamento»⁴³⁰. La via che conduce ad esso è la dialettica, la scienza che solleva in alto l'occhio dell'anima⁴³¹; e nel *Simposio*, descrivendo il cammino di risalita dall'amore per il corpo bello fino alla visione del bello in sé, Diotima fa coincidere la fine dell'ascesa con il momento in cui l'anima conosce ciò che è bello⁴³². L'idea suprema quindi, a dispetto della sua trascendenza, *si apprende attraverso l'intelletto*⁴³³. Questo afferma Platone anche nella *Lettera VII*: ciò che più si avvicina per affinità e somiglianza al mondo delle idee – detto qui «quinto» elemento della conoscenza – è l'intelletto⁴³⁴, e

⁴²⁹ Cfr. *Resp.* 506d-e; 517c 1: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράσθαι; 518c. Lo stesso deve dirsi dell'intera regione intelligibile in quei dialoghi in cui non si fa accenno al primato di un'idea sulle altre: nel mito del *Fedro* la migliore delle anime umane può solo a stento vedere gli esseri (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα), 248a; e la scienza relativa alla sfera delle idee, nella *Lettera VII*, si genera solo a fatica (μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν), 333e.

⁴³⁰ *Resp.* 504e 4-5: τὸ μέγιστον μάθημα. L'idea del bene è l'idea suprema nella sfera del conoscibile (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), 517b 8 – c 1. «Insegnamento» viene detta anche l'idea suprema in *Symp.* 211c 7-8: τὸ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα.

⁴³¹ Cfr. *Resp.* 532a 1-d 1; 533d 2-3; 533e 8.

⁴³² Cfr. *Symp.* 211b 7-d 1, spec. c 8-d 1: γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. La visione dell'archetipo del bello è detta «scienza del bello» (ἐπιστήμη καλοῦ), 210d 6-e 1.

⁴³³ Cfr. *Resp.* 532a 5-b 1: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ [...] διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, «Quando uno si accinga [...] a muovere verso ciò che ciascuna cosa è attraverso il ragionamento, e non desista prima di cogliere ciò che è bene con l'intellezione stessa, giunge all'estremo del mondo intelligibile». Il corsivo è nostro. Cfr. TH.A. SZLEZÁK, *La dialettica platonica*, cit., spec. pp. 729-730. Secondo A.-J. FESTUGIÈRE, l'intelletto assumerebbe la funzione di organo dell'intuizione mistica al momento di rivolgersi verso il primo principio, cfr. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, pp. 138-139; diversamente P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, cit., spec. p. 104.

⁴³⁴ Cfr. *Ep.* VII 342d 1-2: ἐγγύτατα μὲν συγγενείᾳ καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίαικεν, trad. it. a cura di A. Maddalena, *Lettere*, Bari 1948. Come nota FRIEDLÄNDER, *Platone*, cit., p. 80: «Platone nella *Settima lettera* non indica alcuna struttura all'interno di quello che

l'uomo dotato di una buona natura, se stropiccia faticosamente gli uni contro gli altri i quattro elementi precedenti – il nome, la definizione, la visione e la conoscenza dell'oggetto sensibile⁴³⁵ –, può far sì che la conoscenza intellettuale e la saggezza rilucano nella sua anima⁴³⁶. Quale che sia il senso da dare a questa contemplazione ultima dell'idea suprema, alla sua effettiva esperibilità e alle modalità del suo verificarsi, rimane pur sempre constatabile il fatto che, secondo Platone, si tratta di una *conoscenza attuata dall'intelletto*⁴³⁷. E la medesima concezione emerge anche dalla lettura dei testi della tradizione platonica rimastici⁴³⁸.

egli chiama "il quinto", cioè del vero ente. Egli forse non innalza il bene ad un rango particolare, ma lo pone accanto al dritto e al rotondo, al bello e al giusto, senza quella eccellenza che Socrate gli dà nella *Repubblica*, a stupore degli ascoltatori».

⁴³⁵ Cfr. *Ep. VII* 344b, 4-5: ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις; 342b 1-2: ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη; 342c 3-4: τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστὶν [...] ἕτερόν τε ὃν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν.

⁴³⁶ Cfr. *Ep. VII*, 344b, 3-6: μόγισ δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην, «Stropicciati con fatica le une contro le altre ciascuna di queste cose (nomi, definizioni, visioni e sensazioni), e discusse utilizzando domande e risposte in dispute benevole e senza ostilità, riluce d'un tratto la saggezza intorno a ciascuna cosa e l'intelletto, una volta che si tenda per quanto è possibile alla capacità umana» [trad. it. legg. var.]. Cfr. anche *ivi*, 342e 1-2 e 343e, 1-3: il continuo passare dall'alto al basso e dal basso all'alto per i quattro gradi precedenti di conoscenza riesce a ingenerare con fatica la scienza compiuta del quinto (τελέως ἐπιστήμη τοῦ πέμπτου).

⁴³⁷ La concezione di un intelligibile che non è conoscibile dall'intelletto umano è certo singolare, ma non assurda. Come non è impossibile immaginarsi una luce così pura da non poter essere vista – basta infatti aver cercato di guardare il sole per farne esperienza, per dirla in modo *eminente* –, allo stesso modo è pensabile un intelligibile tanto perfetto e divino da risultare inintelligibile per la capacità umana.

⁴³⁸ Che anche nel medioplatonismo sia presente l'idea – per quanto mescolata e confusa con altre concezioni – di un primo principio trascendente, ineffabile, e nondimeno conoscibile da alcuni uomini attraverso l'intelletto, può essere suffragato da alcuni passi: ALBINO, *Didaskalikos*, X [164, 7–165, 31 H]: Il primo dio (ὁ πρῶτος θεός) «è ineffabile e coglibile solo con l'intelletto» (ἄρρητος δ' ἐστὶ

καὶ νῶ μόνῳ ληπτός). Poiché esso non è né genere, né specie, né gli si addice in generale alcuna determinazione, «ci sarà una prima intellesione di lui per astrazione da queste cose (*scil.* dalle determinazioni)» (ἔσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων), e questa è la *via negationis*. «Una seconda intellesione si avrà per analogia» (δευτέρα δέ ἐστιν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀναλογίαν), vale a dire, si considererà il rapporto in cui si trova il sole con la vista e le cose visibili e lo si paragonerà al rapporto che il primo principio intrattiene con l'intelligenza dell'anima e gli intelligibili. «Una terza intellesione» (τρίτη δέ νόησις) si genererà quando si passerà gradualmente dalla contemplazione della bellezza corporea alla contemplazione della bellezza dell'anima, poi alla bellezza nelle azioni e nelle leggi, e si finirà per «pensare il bene in sé, e il primo amabile e desiderabile» (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ πρῶτον ἐραστόν).

CELSE, in ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 36; 42: Conoscerete dio «se, dopo aver chiuso <gli occhi> al sensibile, avrete alzato lo sguardo per mezzo dell'intelletto» (ἐὰν αἰσθήσει μύσαντες ἀναβλέψητε νῶ). Perché c'è una via per conoscere «ciò che altrimenti è ineffabile» (τὸ ἄλλως ἄρρητον); una via trovata da Platone e dagli uomini saggi «affinché ci sia possibile acquistare dell'essere innominabile e primo una qualche nozione che lo renda manifesto, sia per sintesi sulle altre cose, sia per analisi da quelle, sia per analogia» (ὥς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρῶτου λάβοιμὲν τινα ἐπίνοιαν, διαδηλοῦσαν αὐτὸν ἢ τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ), ed. e trad. fr. di M. Borret, Paris 1967-1976, cfr. la traduzione italiana integrale condotta da A. Colonna su un'altra edizione, Milano 1971. La terza di queste vie – la sola su cui Origene riporta un passo relativo, cfr. 45 – coincide con quella omonima di Albino, ispirata alla *Repubblica*. Le altre due rimangono discusse. A.-J FESTUGIÈRE le intende come identiche alla *via eminentiae* e alla *via negationis* rispettivamente, cfr. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, pp. 119-123; diversamente H. KRÄMER, che ammette un'identificazione tra la via dell'analisi e la *via negationis*, ma considera la via della sintesi come «die genaue Umkehrung der *via negationis* (*abstractionis*), nämlich eine *via positionis* bzw. *additionis*», vale a dire, come la via che percorre la discesa dal primo ai derivati; una via che mancherebbe in Albino ma che sarebbe presente in Plotino, V, 4 [7], 1, 11-15; V, 5 [32], 6, 12-16; 28-30, ecc., cfr. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, cit., p. 105, n. 279.

MASSIMO DI TIRO, *Dissertationes*, Or. 11, 9 [204-208]: «Il divino in sé è invisibile con gli occhi, ineffabile con la lingua, intangibile con la carne, inascoltabile con l'udito, ma per mezzo della sola parte dell'anima più bella, più pura, più intellettuale, più leggera e più nobile, è visibile in virtù della loro somiglianza, è ascoltabile in virtù della loro affinità, presente inarticolato alla comprensione inarticolata» (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἄόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφές σαρκί, ἀπευθές ἄκοῃ, μόνῳ δὲ τῷ τῆς ψυχῆς καλλίστῳ καὶ καθαρωτάτῳ καὶ νοερωτάτῳ καὶ κουφοτάτῳ καὶ πρεσβυτάτῳ ὁρατόν δι' ὁμοιότητα καὶ ἀκουστόν διὰ συγγένειαν, ἄθρόον ἄθρόα συνέσει παραγινόμενον), ed. di M.B. Trapp, Stuttgart-Leipzig 1994, trad. ingl. integrale di M.B. Trapp, *The philosophical Orations*, Oxford 1997. Anche qui si possono riconoscere, fuse però con la dottrina aristotelica del dio supremo come

In Plotino, al contrario, il «contatto» con il bene è *decisamente non intellettuale*. L'anima non pensa in quell'istante, ma *esperisce*. L'intelletto non solo si sforza di spogliare con il pensiero il primo principio da ogni determinazione attraverso la *via negationis*; ma *diventa esso stesso*, in quanto *intelletto amante* e non più *pensante*, privo di forma e una stessa cosa con il principio⁴³⁹. Nella filosofia di Plotino si dà uno scarto tra *l'insegnamento sul bene* – cioè l'attività intellettuale con cui l'anima si avvicina al contatto – e *il contatto vero e proprio*.

Posta questa differenza, possiamo dire che l'esperienza di cui Plotino ci dà notizia rimane un fenomeno sconosciuto alla filosofia precedente⁴⁴⁰. Se

intelletto, una *via eminentiae* e una *via analogiae* che portano al dio ineffabile che dà stabilità ad ogni cosa, cfr. le note di M.B. Trapp, *The philosophical Orations*, cit., p. 102, n. 29; p. 103, n. 32 e 33; A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, pp. 109-115.

NUMENIO, *Fragments*, fr. 2 (11 L.): Per «intrattenersi da soli a solo con il bene» (ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον) che trascende l'essenza (ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ) c'è bisogno di un metodo divino che non è facile (οὐ ῥαδίᾳς, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου): allontanarsi dai sensibili, portarsi con entusiasmo giovanile verso le scienze, contemplare i numeri, e così imparare l'insegnamento: cosa è l'essere (τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν). Questo essere è «l'essere in sé» (αὐτοόν fr. 17 [26 L.]), anteriore all'intelletto demiurgico, cfr. 17 (26 L.), ed. e trad. fr. di E. des Places, Paris 1973, ci sono due diverse traduzioni italiane, a cura di P. Impara, *Il Trattato sul bene di Numenio*, Roma 1980, e di P. Vassallo, *Trattato sul bene*, Genova 1983. Secondo A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, p. 130, il metodo a cui fa cenno Numenio coincide con quello di *Resp.* 521c 1–534a 8, che è un'attività intellettuale.

⁴³⁹ Così E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*, cit., p. 54: «Die neuplatonische „Henosis“ ist nicht mehr nur relative Verähnlichung und Annäherung an Gott, auch nicht nur intelligible Gottesschau, sondern absolute Rückkehr in ihn».

⁴⁴⁰ Con questa affermazione non ci interessa tanto stabilire il primato della filosofia plotiniana quanto riconoscere la sua specificità riguardo alle correnti più tradizionali della filosofia classica, ellenistica e romana. Si possono infatti ritrovare esperienze che presentano notevoli similitudini negli scritti ermetici, *Trat.* XI, 20, in *Corpus Hermeticum*, ed. di A.D Nock e A.-J Festugière, ed. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2005; cfr. il comm. in A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. IV, pp. 144-145; e in FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit*, 263-265 (511M), ed. di P. Wendland, Berlin 1989, trad. it. di R. Radice, *L'eredità delle cose divine*, Milano 1981; cfr. il saggio introduttivo di G. REALE, *L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria*, pp. 5-72. Similitudini che, però, devono restare

commisuriamo la soteriologia plotiniana alla struttura soteriologica della filosofia tradizionale, ossia alla modalità dell'acquisizione del bene propria alle principali correnti della filosofia ellenistica e di età imperiale, dobbiamo ammettere che la soteriologia plotiniana presenta in ultima istanza un carattere *non filosofico*⁴⁴¹. O per dirla altrimenti: il percorso prettamente filosofico dell'anima verso il bene finisce – nella soteriologia plotiniana – in *un'esperienza estranea alla filosofia*. L'esperienza mistica della presenza del primo principio, data la sua dinamica non intellettuale, la passività da cui è contrassegnata, e la sua valenza cognitiva, è *più simile all'evento della rivelazione divina che alla comprensione filosofica del primo principio*⁴⁴².

Con «rivelazione», però, dobbiamo intendere qui la «conoscenza non intellettuale» di ciò che rimane assolutamente inconoscibile all'intelletto umano, non certo l'azione esterna di un essere che mette in moto la dinamica soteriologica, come avviene in alcuni culti sincretistici⁴⁴³. Come nota E.R. DODDS: «For him [= Plotino] ecstasy is but the momentary revelation of an eternal datum [...] What the experience of unification seems to do is *to give the assurance* that the outcome of this regressive dialectic [= la *via negationis*] is no hollow abstraction, that the minus

semplici accenni nel presente lavoro, dal momento che osservazioni più circostanziate richiederebbero un profondo esame di quei testi.

⁴⁴¹ Questa idea è espressa *mutatis mutandis* da J. TROUILLARD, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, in «Revue philosophique de Louvain», 63 (1961), pp. 431-444, spec. 438-439, nella nozione di «mystique philosophique»: «Distinguons d'abord deux sens de ce term "mystique philosophique". Selon le premier, l'union divin serait accomplissement de la connaissance philosophique et du même ordre qu'elle. D'après le second, l'activité philosophique ne serait qu'une des conditions nécessaires d'une consommation sans commune mesure avec elle. Dans ce cas, *le salut ne serait pas philosophique*, bien que il exigeât sans dout *la médiation de la philosophie*. Ce second sens est le seul qui convienne à l'optique de Plotin». Il corsivo è nostro.

⁴⁴² È quel che nota J. ZANDEE nelle conclusioni del suo lavoro *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung codex*, cit., p. 41: «Sometimes, however, Neoplatonism approaches the idea of a revelation, especially when Plotinus speaks of the moment of the highest enlightenment. The contemplation of the First Principle is not the result of the capacity of human understanding, but it originates in a direct presence (παρουσία) of the One».

⁴⁴³ Cfr C. ELSAS, *La importancia de la mística en la filosofía de Plotino*, in «Enrahonar», 13 (1986), pp. 11-30, spec. 27; H. DÖRRIE, *Plotin. Philosoph und Theologe*, in *Id., Platonica minora*, München 1976, pp. 361-374, spec. p. 372.

sings of the *via negativa* are in reality plus signs [...] It is, as it were, *the experimental verification of the abstract proposition that the One is the Good*»⁴⁴⁴. Nell'unificazione con il primo principio, l'uomo acquisisce una certezza che l'insegnamento intellettuale non è in grado di generare: la certezza di aver diretto i propri sforzi al raggiungimento del bene e di esserci riuscito. La «rivelazione» del Bene nell'esperienza della presenza corrisponde pertanto ad un completamento della *via intellectus*, nel doppio senso che le offre l'oggetto della sua ricerca e l'assicura riguardo al suo procedere.

⁴⁴⁴ E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, cit., pp. 6-7. Il corsivo è nostro.

Considerazioni conclusive

Il confronto tra la soteriologia plotiniana e la struttura soteriologica tradizionale ha messo in evidenza un punto di contatto essenziale tra le due dottrine: tanto Plotino quanto il saggio stoico ed epicureo intendono raggiungere uno stato ottimale sulla terra mediante la loro attività razionale. La conoscenza della realtà (o dell'intelligibile) e la conseguente formulazione di certi giudizi è per loro la via maestra che porta alla felicità. Plotino, però, a differenza dello stoico e dell'epicureo, non ritiene che la condizione ottenuta attraverso la conoscenza sia il massimo bene a cui l'uomo possa aspirare. Il bene che la conoscenza procura all'uomo consiste nella similitudine a dio (= felicità), ma egli – secondo Plotino – cerca un bene ancora superiore nell'esperienza della presenza del Primo principio, ovvero: la certezza non intellettuale di possederlo ed esserne partecipe.

Questo è l'aspetto che determina più specificamente la soteriologia plotiniana rispetto alla struttura soteriologica tradizionale. L'uomo aspira ad un bene che la conoscenza non è in grado di offrirgli. La riflessione filosofica deve purificare l'uomo e unirlo all'Intelletto, ed è per questo che essa è indispensabile per raggiungere il suo *optimum*; ma l'uomo, una volta giunto a questo punto, deve abbandonare ogni attività intellettuale e attendere l'istante in cui il Bene si presenta: solo così egli diviene certo di essere a contatto con Lui. Perciò possiamo dire che qui, nella soteriologia plotiniana, la filosofia assume per la prima volta una funzione che manterrà nelle centurie a venire, ossia quella di essere l'*ancilla* di un'istanza

superiore. La filosofia prepara l'uomo al raggiungimento del Bene sommo, ma ci vuole *un'esperienza non filosofica* affinché egli l'ottenga effettivamente.

La riflessione filosofica tradizionale viene subordinata nella soteriologia plotiniana al desiderio di un bene *estraneo* alla filosofia, raggiungibile soltanto attraverso l'esperienza mistica. Questo principio generale della soteriologia plotiniana getta inavvertitamente luce anche sulla genesi della dottrina che abbiamo esaminato. In base ad esso è possibile osservare che la dottrina di Plotino della parte non discesa – il vero e proprio *organon* della sua soteriologia – *si fonda* sull'esperienza mistica della presenza dell'Uno-bene. Anche se dal punto di vista puramente dinamico-espositivo l'esperienza della presenza resta il coronamento e la meta ultima della dottrina, dal punto di vista soteriologico, in quanto indirizza l'intero agire dell'anima, essa costituisce il suo impulso fondamentale⁴⁴⁵. La dottrina della parte non discesa esprime mediante filosofemi tradizionali (prevalentemente platonici ma non esclusivamente) e in una struttura soteriologica quasi interamente filosofica, il desiderio di esperire un contatto non filosofico con il Bene.

⁴⁴⁵ Cfr. J. TROUILLARD, *La genèse du Plotinisme*, in «Revue Philosophique de Louvain», 40 (1955), pp. 469-481; *Valeur critique de la mystique plotinienne*, cit.; A.H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, cit.; J. RIST, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, cit., spec. p. 417; E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, cit., p. 6-7. Aderiamo all'osservazione di ARMSTRONG: «We must see Plotinus as a man driven to philosophise by what he believed to be a direct awareness of divine reality and saying what he had to say under the pressure of that direct experience», op. cit., p. 182, precisata da quanto afferma SZLEZÁK alla luce delle sue ricerche: «Se non vogliamo ipotizzare che l'Uno, situato al di sopra di tutte le forme, sia apparso a Plotino, di solito, nella forma di un florilegio di espressioni platoniche, riconosceremo con Armstrong che l'esperienza mistica è l'autentico impulso che sta dietro la sua filosofia, ma capiremo anche che per tutto ciò che è contenutisticamente determinabile è necessario interrogare la tradizione», *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, cit., p. 285.

Secondo Festugière «Plotin est un philosophe original qui “repense” les thèmes d'école et leur donne une solution personnelle»⁴⁴⁶. Noi possiamo dire – a partire da quanto abbiamo rilevato – che la *soluzione personale* di Plotino consiste nell'inglobare la soteriologia filosofica tradizionale in una struttura che pone come fine e principio l'esperienza non intellettuale della presenza dell'Uno-bene. In questo modo, la filosofia di Plotino si serve della filosofia tradizionale – più precisamente della sua dinamica soteriologica – per dare *una risposta nuova* alla domanda posta dalla stessa tradizione: «Come si raggiunge il bene?».

Se intendiamo ora tale soluzione personale come il tentativo di soddisfare un bisogno presente nell'animo del filosofo; se riconosciamo, con Dodds, che la filosofia di Plotino è «an attempt to solve the spiritual problems of his own day in terms of traditional Greek rationalism»⁴⁴⁷, allora possiamo affermare che la soteriologia plotiniana è un prodotto di *pseudomorfosi*, ovvero il risultato della mistione tra due «spiritualità» diverse in cui quella più vitale, quella che esprime i bisogni, formula le domande e cerca le risposte, è costretta dalla fatalità storica a servirsi di una lingua ad essa estranea, approntata nei secoli precedenti da una prima «spiritualità» ormai priva della propria spontaneità e perciò piegabile in certa misura agli interessi della seconda⁴⁴⁸. Oppure, per usare maggior cautela, possiamo dire che in questo lavoro

⁴⁴⁶ A.-J FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., vol. III, p. 30. Dello stesso avviso sono PH. MERLAN, *Plotinus Enneads 2.2*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», Vol. 74 (1943), pp. 179-191, spec. p. 191; H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, cit., pp. 220-221: «Plotin verfügt über das Arsenal des Mittelplatonismus – viele seiner Philosopheme lassen sich in seinen Quellen nachweisen. Aber sein philosophisches ἦθος ist neu und ungewohnt».

⁴⁴⁷ E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, cit., p. 1.

⁴⁴⁸ Questo concetto è stato introdotto nella ricerca storica da O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'occidente*, Parma 2005⁵, spec. pp. 926-928, e ripreso in seguito da H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., vol. I, pp. 43, 48, 71, e H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, cit., p. 228. Mentre SPENGLER e JONAS se ne servono per affermare un rapporto tra la «spiritualità antica» e quella «nuova» (= «araba», secondo la terminologia di SPENGLER) in cui la prima rappresenta la «forma» e la seconda il «contenuto», vale a dire, in cui la prima condiziona le modalità espressive di ciò che la seconda esprime necessariamente, KRÄMER utilizza la nozione di *pseudomorfosi* per caratterizzare lo «entfremdeter Platonismus» che risulta dall'incontro tra la tradizione platonica e la spiritualità gnostica.

si è rinvenuta la griglia concettuale che permette di comprendere la filosofia plotiniana come un prodotto di *pseudomorfosi*, in quanto essa, vista a partire dalla sua struttura soteriologica, mostra un elemento centrale e fondativo estraneo alla tradizione filosofica precedente, seppur espresso nei termini di quella tradizione. Che questo elemento estraneo sia poi anche in intimo rapporto con il carattere fondamentale della nuova «spiritualità» che allora prendeva piede – cioè con il nuovo modo di intendere il rapporto con dio e la posizione dell'uomo nel cosmo che si andava sempre più affermando –, può essere soltanto congetturato, e rimane da decidere unicamente in base ad un esame delle correnti spirituali tralasciate dalla presente ricerca, ossia le varie forme di cristianesimo primitivo, lo gnosticismo pagano e il neoplatonismo successivo.

Bibliografia

L'elenco dei titoli è stato diviso in due sezioni. Nella prima abbiamo riunito le opere che riguardano il quadro generale dell'argomento. La seconda è dedicata specificamente alla filosofia plotiniana. Dal momento che non mancano eccellenti bibliografie sulla *Plotinforschung* – quella di R. DOFOUR [134] giunge anche fino ad una data relativamente recente –, abbiamo preferito indicare, nella sezione relativa, unicamente i testi che hanno un'attinenza diretta con la ricerca svolta. A questo scopo abbiamo disposto i testi secondo temi che ripropongono liberamente l'indice del lavoro.

A. BIBLIOGRAFIA GENERALE

A. 1. LETTERATURA MODERNA

[1] Cfr. J. ANNAS, *The morality of Happiness*, Oxford 1993, trad. it. di M. Andolfo, *La morale della felicità*, Milano 1997.

[2] W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, trad. it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1992.

[3] A.F. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890.

[4] E. BRÉHIER, *Platonisme et néoplatonisme: A propos d'un livre du P. Festugière*, in ID.,

Études de philosophie antique, Paris 1955, pp. 56-64.

[5] C. CASSANMAGNAGO, *Il problema della "prohairesis" in Epitteto*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 69 (1977), pp. 232-246.

[6] F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906, trad. it. di L. Salvatorelli, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913.

[7] J. DILLON, *The middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C to A.D 220*, London 1977, trad. it. a cura di E. Vimercati, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a. C. – 220 d. C.)*, Milano 2010.

[8] E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, trad. it. di G. Lanata, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, Firenze 1970.

[9] P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

[10] H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 193-241.

[11] ----, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, in AA. VV., *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 17-33.

[12] A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.

[13] ----, *Epicure et ses dieux*, Paris 1946, trad. it. di P. Sartori Treves, *Epicuro e i suoi dei*, Brescia 1952.

[14] ----, *La revelation d'Hermes Trismégiste*, vol. I-IV, Paris 1950-1954.

[15] M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé*, Milano 2009³.

[16] P. FRIEDLÄNDER, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964, trad. it. di D. Faucci, *Platone*, Firenze 1979.

[17] M. GIGANTE, *"Philosophia medicans" in Filodemo*, in «Bolletino del centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi», 5 (1975), pp. 53-61.

[18] *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel e continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpata e O. Soffritti, Brescia 1965-1988.

[19] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002, trad. it. di A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005².

[20] ----, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992, trad. it. di A. Bori e M. Natali, *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*,

Milano 1996.

[21] E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935.

[22] C. HORN, *Antike Lebenskunst*, München 1998.

[23] W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. I-III, Berlin 1936-1947, trad. it. di L. Emery e A. Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I-III, Firenze 1959-1963².

[24] ----, *The Greek ideas of immortality*, in «The Harvard Theological Review», 52 (1959), pp. 135-147.

[25] W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, London 1902, trad. it. di P. Paoletti, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Brescia 1998.

[26] H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist I-II*, Göttingen 1988-1993³.

[27] H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.

[27 bis] J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961.

[28] A.C. LLOYD, *Emotion and Decision in Stoic Psychology*, in AA. VV., *The Stoics*, a cura di J. M. RIST, Berkley-Los Angeles-London 1978.

[29] H. MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

[30] PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², trad. it. di E. Peroli, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milano 1990.

[31] A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961², trad. it. di M. Carpitella, *La conversione, società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1974.

[32] M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton 1996, trad. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio*, Milano 2007².

[33] D. O'BRIEN, *Socrate e Protagora sulla virtù*, in AA. VV., *Il protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2004, pp. 173-250.

[34] *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, Stuttgart 1893-1980.

[35] D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari 1974.

[36] M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, trad. it. di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano 2005.

- [37] P. RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- [38] G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2008.
- [39] ----, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. I-X, Milano 2004.
- [40] R. REIZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Berlin 1927.
- [41] O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'occidente*, Parma 2005⁵.
- [42] J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, München 1971².
- [43] C.J. DE VOGEL, *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*, in «Mind», 62 (1953), pp. 43-64.
- [44] M. WEBER, *Comunità religiose*, ed. ted. a cura di H.G. Kippenberg, ed. it. a cura di M. Palma, Roma 2006.
- [45] P. WENDLAND, ΣΩΤΗΡ, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums», 5 (1904), pp. 335-353.
- [46] ----, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, a cura di H. Dörrie, Tübingen 1972, trad. it. di G. Firpo, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Paideia 1986.
- [47] J. WHITTAKER, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, in «Symbolae Osloenses» 44 (1969), pp. 109-124.
- [48] ----, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, in «Symbolae Osloenses», 48 (1973), pp. 77-86.
- [49] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1963⁷, trad. it. aggiornata da R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. I-V a cura di R. Mondolfo, G. Reale e A. Capizzi, Firenze 1967³; parte II, vol. III/1 e III/2 a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974; parte II, vol. VI a cura di A. Plebe; parte III, vol. IV e VI a cura di R. del Re e G. Martano, Firenze 1961-1979.

A. 2. EDIZIONI E TRADUZIONI DEI TESTI GRECI E LATINI

- [50] ALBINO, Διδασκαλικός, ed. di J. Whittaker, trad. fr. di P. Louis, Paris 1990, trad. it. di G. INVERNIZZI, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, vol. II, Roma 1976.
- [51] ARISTOTELE, *De memoria et reminiscentia*, in *Parva naturalia*, ed. di W.D. Ross, Oxford 1955, trad. it. di D. Lanza e M. Vegetti, *La memoria e il richiamo alla memoria*, in *Opere biologiche*, Torino 1971, pp. 1121-1139.

- [52] ----, *L'anima*, ed. di W.D. Ross, Oxford 1961, introd. trad. it., note e apparati di G. Movia, Milano 2005³.
- [53] ----, *Metafisica*, ed. di W.D. Ross, vol. I-II, Oxford 1953³, introd. trad. it., note e apparati di G. Reale, Milano 2006⁶.
- [54] ----, *Etica Nicomachea*, ed. di I. Bywater, Oxford 1894, introd., trad. it., note e apparati di C. Mazzarelli, Milano 2007⁵.
- [55] *Corpus Hermeticum*, ed. di A.D Nock e A.-J Festugière, ed. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2005.
- [56] *Diogenis oenoandis fragmenta*, ed. di M. F. Smith, Napoli 1992, trad. it. di A. Casanova, *I Frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze 1984.
- [57] EPICURO, *Opere*, ed. e trad. it. di G. Arrighetti, Torino 1973.
- [58] *Epicurea*, ed. di Usener, trad. it. di I. Ramelli, Milano 2002.
- [59] EPITTETO, *Epicteti dissertationes ab Arriani digestae*, ed. di H. Schenkl, Leipzig 1916, trad. it. di C. Cassanmagnago, *Diatriba*, in *Tutte le opere*, Milano 2009.
- [60] ----, ----, trad. it. di R. Laurenti, *Le diatribe e i frammenti*, Bari 1960.
- [61] ----, *Enchiridion*, ed. di H. Schenkl, Leipzig 1916, trad. it. di C. Cassanmagnago, *Manuale*, in *Tutte le opere*, Milano 2009.
- [62] FILODEMO, *De libertate dicendi*, ed. di A. Olivieri, Leipzig 1914, trad. ingl. di D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom e J. Ware, *On Frank Criticism*, Atlanta 1998.
- [63] FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit*, ed. di P. Wendland, Berlin 1989, trad. it. di R. Radice, *L'erede delle cose divine*, Milano 1981.
- [64] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. di H. Diels e W. Kranz, vol. I-III, Berlin 1951-1952.
- [65] LUCIANO, *Alexander*, in *Luciani opera*, ed. di M.D. Macleod, vol. I-IV, Oxford 1972-1987, vol. II, Oxford 1974, trad. it. a cura di V. Longo, *Dialoghi*, vol I-III, Torino 1995², vol. II, pp. 279-335.
- [66] LUCREZIO, *De rerum natura*, ed. di C. Bailey, Oxford 1922, trad. it. di L. Canali, *La natura delle cose*, Milano 2004¹³
- [67] MASSIMO DI TIRO, *Dissertationes*, ed. di M.B. Trapp, Stuttgart-Leipzig 1994, trad. ingl. di M.B. Trapp, *The philosophical Orations*, Oxford 1997.
- [68] NUMENIO, *Fragments*, ed. e trad. fr. di E. des Places, Paris 1973.
- [69] ----, *Il Trattato sul bene di Numenio*, trad. it. a cura di P. Impara, Roma 1980.
- [70] ----, *Trattato sul bene*, a cura di P. Vassallo, Genova 1983.

- [71] ORIGENE, *Contra Celsum*, ed. e trad. fr. di M. Borret, Paris 1967-1976.
- [72] ----, *Contro Celso*, trad. it. di A. Colonna, Milano 1971.
- [73] *Platonis Opera*, ed. di J. Burnet, vol. I-V, Oxford 1900-1907.
- [74] PLATONE, *Gorgia*, introd. e trad. it. di F. Adorno, Roma-Bari 1997.
- [75] ----, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, introd., trad. it. e note di B. Centrone, Milano 1997.
- [76] ----, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Milano 2004.
- [77] ----, *Sofista*, trad. it. di B. Centrone, Torino 2008.
- [78] ----, *Timeo*, a cura di F. Fronterrotta, Milano 2003.
- [79] ----, *Teeteto*, trad. it. e note di M. Valgimigli, introd. e note aggiornate di A.-M. Ioppolo, Roma-Bari 2006³.
- [80] ----, *La Repubblica*, introd. di F. Adorno, trad. it. di F. Gabrieli, vol. I-II, Milano 2000.
- [81] ----, *Fedro*, trad. it. di R. Velardi, Milano 2006.
- [82] ----, *Fedone*, trad. it. di P. Fabrini, introd. e note di A. Lami, Milano 1996.
- [83] ----, *Lettere*, trad. it. a cura di A. Maddalena, Bari 1948.
- [84] *Plotini opera*, ed. di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Paris-Leiden 1951-1973. Cosiddetta *maior*.
- [85] ----, ed. di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Oxford 1964-1982. Cosiddetta *minor*.
- [86] PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. di E. Lamberz, Leipzig 1975, trad. it. di G. Girgenti, *Sentenze sugli intelligibili*, Milano 1996.
- [87] ----, *Πρὸς Μαρκέλλαν*, ed. di W. Potscher, Leiden 1969, trad. it. di A.R. Sodano, *Lettera a Marcella*, in *Vangelo di un pagano*, Milano 2006.
- [88] PROCLUS, *The Elements of Theology*, introd. trad. ingl. e comm. di E.R. Dodds, Oxford 1963².
- [89] SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. L.D. Reynolds, Oxford 1965, trad. it. di G. Monti, *Lettere a Lucilio*, Milano 2007.
- [90] ----, *De ira*, ed. di L.D. Reynolds, Oxford 1977, trad. it. di C. Ricci, *L'ira*, Milano 2004³.
- [91] SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, ed. H. Mutschmann e J. Mau, 1914, trad. it. dei libri VII-VIII di A. Russo, *Contro i logici*, Bari 1975.
- [92] *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. di H. v. Arnim, Leipzig 1903-1924, trad. it. di R. Radice, in *Stoici Antichi*, Milano 2006.

[93] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae* I-IX, ed. Leonina, trad. it. a cura dell'ESD di Bologna, *Le questioni disputate. La verità*, vol. I, Bologna 1992.

[94] *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. di A. NAUCK, Leipzig 1889.

B. BIBLIOGRAFIA PLOTINIANA

B. 1. TRADUZIONI MODERNE DEI TRATTATI DELLE ENNEADI

La prima versione integrale delle *Enneadi* in italiano è:

[95] PLOTINO, *Enneadi*, traduzione e commento critico di V. Cilento, vol. I-III, Bari 1947-1949. L'apparato critico e l'eleganza di alcune soluzioni rendono l'opera ancora utile, per quanto datata.

A questo lavoro si sono seguiti:

[96] PLOTINO, *Enneadi*, traduzione e note di G. Faggin, Milano 1992. Questo volume, che ha il pregio di essere la prima traduzione integrale italiana stampata con testo greco a fronte, rimane tuttavia inutilizzabile per più motivi. Il primo è che il testo italiano non corrisponde sempre a quello greco, dal momento che Faggin si è servito per la traduzione delle prime tre *enneadi* di una propria edizione del testo greco, e per la quarta, quinta e sesta, dell'*editio minor* di Henry e Schwyzer, mentre il testo greco stampato a fronte è quello della *maior*. Il secondo motivo è che il testo stampato è appunto quello dell'*editio maior*, senza tener conto delle integrazioni apportate dagli stessi editori nella *editio minor*, negli *Addenda* delle due edizioni e negli articoli di H.-R. SCHWYZER, *Corrigenda ad Plotini textum*, in «Museum Helveticum», 44 (1987), pp. 191-210; *Textkritisches zu Plotin und zur «Vita Plotini»*, in AA.VV., ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, a cura di Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris 1992, pp. 343-346.

[97] PLOTINO, *Enneadi*, traduzione a cura di M. Casaglia, Ch. Guidelli, A. Linguitti, F. Moriani, Torino 1997. La miglior versione in lingua italiana; raccoglie i contributi scientifici più importante fino alla data di pubblicazione.

[98] PLOTINO, *Enneadi*, traduzione di R. Radice; introduzione e commento di G. Reale, Milano 2002. Con testo greco a fronte.

In lingua Francese sono da consultare:

[99] PLOTIN, *Ennéades*, testo stabilito e tradotto da E. Bréhier, vol. I-VII, Paris 1924-1938. Anche se la traduzione è stata superata da [100], rimangono di grande interesse

l'introduzione generale e le note introduttive anteposte a ogni singolo trattato.

[100] PLOTIN, *Traité 1-54. Porphyre, Vie de Plotin*, traduzione a cura di L. Brisson e J.-F. Pradeau, vol. I-IX, Paris 2002-2010. Ha il pregio di essere l'ultima traduzione integrale delle *Enneadi* in lingua moderna.

In tedesco:

[101] *Plotins Schriften*, a cura di R. Harder, R. Beutler e W. Theiler, Hamburg 1956-1971. Quest'opera rimane insostituibile per il valore della traduzione e delle note.

In inglese:

[102] *Plotinus*, traduzione di A.H. Armstrong, vol. I-VII, Cambridge 1966-1988.

In spagnolo:

[103] PLOTINO, *Enéadas*, traduzione di I. Igal, vol I-III, Madrid 1982-1998.

Si possono trovare anche traduzioni in italiano di singoli trattati, accompagnate da commento:

[104] PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi : (Enn. IV 8[6])*, a cura di C. D'Ancona, Padova 2003. Contiene anche una traduzione italiana dei capitoli 1-7 della pseudo-Teologia di Aristotele.

[105] PLOTINO, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo ? : I 1 [53]*, introd., testo gr., trad. it. e comm. di Carlo Marzolo, pref. di C. D'Anco, Pisa 2006.

[106] PLOTINO, *Il pensiero come diverso dall'uno : quinta Enneade*, introd., trad. it. e comm. di M. Ninci, Milano 2000.

[107] PLOTINO, *L'eternità e il tempo : (Enneade 3.7)*, trad. it. e comm. di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano 1991.

[108] PLOTINO, *Sul bello : (Enneade 1, 6)*, introd., trad. it. e comm. di D. Susanetti, Padova 1995.

[109] PLOTINO, *Sulle virtù : (I 2 [19])*, introd., testo gr., trad. it. e comm. di G. Catapano, pref. di J. Rist, Pisa 2006.

[110] *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, introd., trad. ted. e comm. di W. Beierwaltes, Frankfurt 1981², trad. it. di A. Trotta, introd. di G. Reale, *Eternità e tempo : Plotino, Enneade. Libro III, 7*, Milano 1995.

[111] *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, introd. testo gr., trad. ted. e comm. di W. Beierwaltes, Frankfurt 1991, trad. it. di A. Trotta, introd. di G. Reale, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade. Libro V, 3*, Milano 1995.

[112] *La felicità e il tempo : Plotino, Enneadi, I 4-I 5*, introd., trad. it. e comm. di A. Linguiti, Milano 2000.

[113] PLOTINO, *Sul bello intelligibile (V, 8)*, testo gr., trad. it. e comm. di C. Guidelli, Genova 1989.

[114] PLOTINO, *Enneadi VI, 1-3, trattati 42-44: sui generi dell'essere*, testo gr. trad. it. e comm. di I. Isnardi Parente, Napoli 1994.

Altre traduzioni di singoli trattati, utili da consultare per gli argomenti della ricerca, sono:

[115] PLOTINUS, *Ennead V, 1, On the three principal hypostases*, trad. ingl, di M. Atkinson, Oxford 1983.

[116] PLOTIN, *Traité 38 (VI, 7)*, introd., trad. fr. e comm. di P. Hadot, Paris 1987.

[117] PLOTIN, *Traité 50 (III, 5)*, introd., trad. fr. e comm. di P. Hadot, Paris 1990.

[118] PLOTIN, *le deux matières (Ennéade II, 4 [12])*, trad. fr. di J.-M Narbonne, Paris 1993.

[119] PLOTIN, *Traité 9 (VI, 9)*, introd., trad. fr. e comm. di P. Hadot, Paris 1994.

[120] PLOTINUS, *Ennead III, 6, On the impassivity of bodiless*, trad. ingl. di B. Fleet, Oxford 1995.

[121] PLOTIN, *Ennéades, Traité I, 3: Sur la dialectique*, ed. di J. Lagrée e F. Schwab, trad. fr. e introd. di V. Jankélévitch, pref. di L. Jerphagnon, Paris 1998.

[122] PLOTIN, *Traité 51 (I, 8)*, introd., trad. fr., comm. e note di D.J. O'Meara, Paris 1999.

[123] PLOTIN, *Traité 49 (V, 3)*, introd., trad. fr. e comm. di B. Ham, Paris 2000.

[124] PLOTIN, *Traité 53 (I, 1)*, introd., trad. fr. e comm. di G. Aubry, Paris 2004.

[125] PLOTIN, *Traité 4 (IV, 2)*, introd., trad. fr. e comm. di M. Chappuis, Paris 2006.

[126] PLOTINUS *on Eudaimonia*, trad. ingl. di K. McGroarty, Oxford 2006.

[127] PLOTIN, *Traité 1 (I, 6)*, introd., trad. fr. e comm. di A.-L Darras-Worms, Paris 2007.

[128] PLOTIN, *Traité 5 (V, 9)*, introd., trad. fr. e comm. di A. Schniewind, Paris 2007.

[129] PLOTIN, *Traité 21 (IV, 1)*, introd., trad. fr. e comm. di M. Chappuis, Paris 2008.

[130] PLOTIN, *Traité 2 (IV, 7)*, introd., trad. fr. e comm. di A. Longo, Paris 2009.

Per la vita di Plotino scritta da Porfirio, uno strumento indispensabile è:

[131] PORPHYRE, *La vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet* par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, préface de J. Pépin, Paris 1982; II: *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes*

complémentaires, bibliographie par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet, Préface de J. Pépin, Paris 1992.

B. 2. BIBLIOGRAFIE E INDICE GRECO

[132] H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus in the Light of Twenty Years Scholarship (1951-971)*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.1, Berlino–New York 1987, pp. 528-570.

[133] K. CORRIGAN e P. CLEIRIGH, *The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.1, Berlino–New York 1987, pp. 571-623.

[134] R. DUFOUR, *Plotinus. A bibliography 1950-2000*, Leiden 2002. Si tratta di una versione rivista di ID. e H. TEUNISSEN, *Plotinus: A bibliography 1950-2000*, in «Phronesis», 46 (2001), pp. 237-411.

[135] B. MARIËN, *Bibliografica critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni*, in [95], t. III 2, pp. 389-651.

[136] J.H. SLEEMAN–G. POLLET, *Lexicum plotinianum*, Leiden 1979.

[137] P. THILLET, *Plotin. Bibliographie*, Villejuif 1997.

B. 3. STUDI DI CARATTERE GENERALE SU PLOTINO E LA SUA OPERA

[138] A.H. ARMSTRONG, *The architecture of the Intelligible universe in the Philosophy of Plotinus. An analytical and historical study*, Amsterdam 1967.

[139] ----, *Plotinus*, in AA.VV. *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge 1967, pp. 193-268.

[140] ----, *Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 13-22.

[141] R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1967², trad. it. di A. Trotta, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano 1997.

[142] W. BEIERWALTES, *Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milano 1993.

[143] U. BONANATE, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Milano 1985.

[144] É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, trad. it. non indicata, *La filosofia di*

Plotino, Milano 1976.

[145] ----, *Introduction* a [99], pp. i-xlv.

[146] C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Napoli 1964³.

[147] J.-M. CHARRUE, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris 1978.

[148] V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, Milano 1973.

[149] F. CREUZER, *Skizze der Philosophie Plotins*, in AA. VV., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, a cura di C. Zintzen, Darmstadt 1977, pp. 3- 13. È una ristampa dell'articolo di 1814.

[150] F. CUMONT, *Lux perpetua*, il capitolo su Plotino, pp. 343-360.

[151] E.R. DODDS, *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, in «The Journal of Roman Studies», 50 (1960), pp. 1-7.

[152] H. DÖRRIE, Ὑποστάσις, *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in ID., *Platonica Minora*, München 1976, pp. 13-69.

[153] J.-P. DUMONT, *Plotin et le néoplatonisme*, in ID., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris 1993, pp. 681-712.

[154] M.L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996.

[155] L.P. GERSON, *Plotinus*, London 1994.

[156] P. HADOT, in *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, trad. it. di M. Guerra, *Plotino o La semplicità dello sguardo*, Torino 1999.

[157] R. HARDER, *Plotins Leben, Wirkung und Lehre*, in ID., *Kleine Schriften*, München 1960, pp. 275-295.

[158] P. HENRY, *Plotins standort in der Geschichte des Denkens*, in AA. VV., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, a cura di C. Zintzen, Darmstadt 1977, pp. 118-164. È una traduzione di P. HENRY, *The place of Plotinus in the history of thought*, saggio introduttivo a PLOTINUS, *The Enneads*, trad. ingl. di S. MacKenna e B. S. Page, London 1956.

[159] ----, *The oral teaching of Plotinus*, in «Dionysius», 6 (1982), pp. 4-12.

[160] M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984.

[161] J.S. LEE, *The doctrine of reception according to the capacity of the recipient in Ennead IV, 4-5*, in «Dionysius», 3 (1979), pp. 79-97.

[162] G. LEROUX, *La trace et le signes, aspects de la semiotique de Plotin*, in AA. VV., Σοφίης μοιήτορες: "chercheurs de sagesse", *hommage à Jean Pépin*, a cura di M.-O Goulet-Cazé, G. Madec e D. O'Brien, Paris 1992, pp. 245-261.

- [163] V. MATHIEU, *Perché leggere Plotino*, Milano 1992.
- [164] J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.
- [165] D.J. O'MEARA, *Plotinus: an introduction to the Enneads*, Oxford 1993
- [166] H.F. MÜLLER, *Plotinische Studien II: Orientalisches bei Plotinos?*, in «Hermes», 49 (1914), pp. 70-89.
- [167] ----, *Dyonisios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster i. W. 1926².
- [168] M. DI PASQUALE BARBANTI, *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, Catania 1978.
- [169] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 1981³, parte III, sezioni I-II, pp. 461-616.
- [170] ----, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. VIII, Milano 2004, Parte II, pp. 19-200.
- [171] ----, *Plotino come «Erma bifronte»*, saggio introduttivo a [98], pp. xiii-lxx.
- [172] J.M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, trad. it. di P. Graffigna, *Plotino. La via verso la realtà*, Genova 1995.
- [173] C. RUTTEN, ΥΠΑΡΞΙΣ et ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ chez Plotin, in *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo, Atti del I colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania, 1-3 ottobre 1992*, Firenze 1994, pp. 25-32.
- [174] H.-R. SCHWYZER, *Plotinos*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, vol. XXI-1, 1951, coll. 471-592.
- [175] ----, *Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins*, in «Museum Helveticum», 1 (1944), pp. 87-99.
- [176] TH. A. SLEZÁK, *Platon und Aristotele in der Nuslehre Plotins*, Basel–Stuttgart 1979, trad. it. di A. Trotta, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997.
- [177] W. THEILER, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise*, in *Plotins Schriften*, trad. ted. di R. Harder, a cura di R. Harder, R. Beutler e W. Theiler, vol. VI, Hamburg 1971, pp. 103-178.
- [178] J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris 1955.
- [179] E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dritter Teil, zweite Abteilung, zweite Hälfte, Darmstadt 2006⁷. Il capitolo su Plotino comprende le pp. 520-687.

B. 4. SUL PROBLEMA DELL'INDIVISIBILITÀ E DELL'IMPASSIBILITÀ DELL'ANIMA

- [180] L. BESCOND, *La question de l'impassibilité de l'âme chez Plotin, remarques sur Enneade III, 6*, in AA.VV., *Ainsi parlaient les Anciens, In honorem Jean-Paul Dumont*, Lille 1994, pp. 255-261.
- [181] R. CHIARADONNA, *L'anima e la mistione stoica. Enn. IV 7 [2], 8²*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 127-147.
- [182] S. R. CLARK, *Plotinus: Body and Soul*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, a cura di L. P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 275-291.
- [183] E.K. EMILSSON, *Soul and μερισμός*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 79-93.
- [184] G. M. GURTLE, *Sympathy in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 395-406.
- [185] P. KALLIGAS, *Plotinus against the corporealist on the soul. A commentary on Enn. IV 7 [2], 8. 1-23*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 95-112.
- [186] D. J. O'MEARA, *Plotinus on how soul acts on body*, in AA. VV., *Platonic investigations*, a cura di D. J. O'meara, Washington 1985, pp. 247-262.

B. 5. SULLA MATERIA NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

- [187] A.H. ARMSTRONG, *The theory of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 427-429.
- [188] E. ARROYABE, *Zur plotinischen Rede von "Materie"*, in «Prima philosophia», 4 (1991), pp. 197-208.
- [189] H. BENZ, *"Materie" und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins*, Würzburg 1990.
- [190] L. BRISSON, *Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière et le corps*, in AA.VV., *Études sur Plotin*, a cura di M. Fattal, Paris-Montreal, pp. 87-111.
- [191] G. BRUNI, *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 42 (1963), pp. 22-45.
- [192] J.-L. CHRÉTIEN, *Plotin et le corps de fatigue*, in ID., *De la fatigue*, Paris 1996, pp. 53-59.
- [193] K. CORRIGAN, *Is there more than one generation of matter in the Enneads?*, in

«Phronesis», 31 (1986), pp. 167-181.

[194] J.H. FIELDER, *The concepts of matter and examination in the philosophy of Plotinus*, Texas 1970.

[195] ----, *Plotinus' response to two problems of immateriality*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 52 (1978), pp. 96-102.

[196] J. MOREAU, *Plotin et la théorie platonicienne de la matière*, in ID., *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris 1951, pp. 119-135.

[197] J.-M. NARBONNE, *Plotin et le problème de la génération de la matière; à propos d'un article récent*, in «Dionysius», 11 (1987), pp. 3-31.

[198] ----, *Errata*, in «Dionysius», 12 (1988), pp. 27. Correzioni a [197].

[199] ----, *Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 10 (1992), pp. 115-133.

[200] ----, *L'impassibilité de la matière dans l'Ennéade III, 6 [26]: doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?*, in «Cahiers des Études Anciennes», 29 (1995), pp. 69-74.

[201] D. O'BRIEN, *Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil*, in AA. VV., *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 113-146.

[202] ----, *J.-M. Narbonne on Plotinus and the generation of matter: two corrections*, in «Dionysius», 12 (1988), pp. 25-26.

[203] ----, *Plotinus on the Origin of Matter*, Napoli 1991.

[204] ----, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in AA. VV., *Études sur le Sophiste de Platon*, a cura di P. Aubenque, Napoli 1991, pp. 317-364.

[205] ----, *Matière et privation dans les Ennéades de Plotin*, in AA. VV., *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, a cura di A. Motte e J. Denooz, Liège 1995, p. 211-220.

[206] ----, *La matière chez Plotin: son origin, sa nature*, in «Phronesis», 44 (1999), pp. 45-71.

[207] M. RAIGER, *Plotinus on matter*, in «Lyceum», 2 (1990), pp. 37-51.

[208] J.M. RIST, *Plotinus on matter and evil*, in «Phronesis», 6 (1961), pp. 154-166.

[209] M.I. SANTA CRUZ DE PRUNES, *Materia y mal en la filosofía de Plotino*, in «Cuadernos de Filosofía», 10 (1970), pp. 353-364.

[210] H.-R. SCHWYZER, *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, in AA. VV., *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, pp. 266-280.

[211] G.J. SEIDEL, *Chaos in Plotinus*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 10 (1992), pp. 211-220.

[212] E. VARESSIS, *Die Andersheit bei Plotin*, Stuttgart-Leipzig 1996.

B. 6. SULLA NATURA E LA FORMAZIONE DEL CORPO NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[213] L. BRISSON, *Logos et logoi chez Plotin: leur natur et leur rôle*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 8 (1999), pp. 87-108.

[214] M. FATTAL, *Logos et image chez Plotin*, Paris-Montreal, 1998.

[215] J.-C. FRAISSE, *Naturaleza, razón y conciencia según Plotino*, in «Anuario Filosofico», 19 (1986), pp. 25-35.

[216] J.H. FIELDER, *Plotinus' copy theory*, in «Apeiron», 11 (1977), pp. 1-11.

[217] E. FRÜCHTEL, *Der Logosbegriff bei Plotin. Eine Interpretation*, München 1955.

[218] -----, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt 1970.

[219] D. GELPI, *The Plotinian logos doctrine*, in «The Modern Schoolman: a quarterly Journal of Philosophy», 37 (1959-1960), pp. 301-315.

[220] G.PH. KOSTARAS, *Die Natur als Schau in der Sicht Plotins*, in «Φιλοσοφία», 13-14 (1983-1984), pp. 318-323.

[221] J. LAURENT, *Les fondaments de la nature dans la pensée de Plotin: procession et participation*, Paris 1992.

[222] F. ROMANO, *Natura e anima in Plotino*, in AA. VV., *Σοφίης μαχήτορες: "chercheurs de sagesse", hommage à Jean Pépin*, a cura di M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec e D. O'Brien, Paris 1992, pp. 275-296.

[223] G. RUDBERG, *Plotinus' conception of nature*, in AA. VV., *Platonica selecta*, Stockholm, 1956, 127-132.

[224] CH. RUSSI, *Provvidenza, λόγος connettivo e λόγος produttivo. Le tre funzioni dell'anima in Enn. III 3 [48], 4. 6-13*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 59-78.

[225] F. TURLLOT, *Le logos chez Plotin*, in «Études Philosophiques», 4 (1985), pp. 517-528.

[226] R.E. WITT, *The plotinian Logos and its Stoics basis*, in «Classical Quarterly», 25 (1931).

B. 7. SULLA SENSAZIONE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

- [227] E.B. COLE, *Plotinus on the soul of beast*, in «The Journal of Neoplatonic Studies», 1 (1992-1993), pp. 63-90.
- [228] K. CORRIGAN, *The internal dimension of the sensible object in the thought of Plotinus and Aristoteles*, in «Dionysius», 5 (1981), pp. 98-116.
- [229] J.M. DILLON, *Notre perception du monde extérieur selon Plotin et Berkeley*, in «Diotima», 19 (1991), pp. 100-108.
- [230] E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sens-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge 1988.
- [231] R. FERWERDA, *Plotinus on sounds. An interpretation of Plotinus' Enneads V, 5, 5, 19-27*, in «Dionysius», 6 (1982), pp. 43-57.
- [232] P. KALLIGAS, *Logos and the sensible object in Plotinus*, in «Ancient Philosophy», 17 (1997), pp. 397-410.
- [233] L. KORENG, *Die Grundlagen des Wissenschaftsbegriffes bei Plotin*, Olms 1990.
- [234] A. PANERO, *Le problème du sensible chez Plotin*, in «L'Enseignement Philosophique», 42 (1991-1992), pp. 5-14.
- [235] M.I. SANTA CRUZ DE PRUNES, *Le problème du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris 1979.
- [236] M.F. WAGNER, *Plotinus' world*, in «Dionysius», 6 (1982), pp. 13-42.
- [237] ---, *Realism and the foundation of science in Plotinus*, in «Ancient Philosophy», 5 (1985), pp. 269-292.
- [238] ---, *Plotinus on the nature of physical reality*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, a cura di L. P. Gerson, Cambridge 1992, pp. 130-170.
- [239] J.F. YHAP, *Plotinus on the soul as substance and act: a study on the possibility of a scientific knowledge of sensible reality*, Ottawa 1998.

B. 8. SUL RAPORTO DELL'ANIMA INDIVIDUALE CON IL CORPO NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

- [240] M. ANDOLFO, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*, Milano 1996.
- [241] A.H. ARMSTRONG, *Form, individual and person in Plotinus*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 49-68.
- [242] M. BALTES e C. D'ANCONA, *Plotino, L'immortalità dell'anima: IV 7 [2], 8^a*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 19-58.
- [243] N.C. BANACOU-CARAGOUNI, *Observations sur la descente des âmes dans le corps chez*

Plotin, in «Diotima», 4 (1976), pp. 58-64.

[244] H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, The Hague 1971.

[245] ----, *Soul, word-soul and individual soul in Plotinus*, in AA. VV., *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 55-63.

[246] G. CARRIÈRE, *Man's downfall in the philosophy of Plotinus*, in «The new Scholasticism», 24 (1950), pp. 284-308.

[247] ----, *L'homme chez Plotin*, in *Actes du XI^e Congrès international de Philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 133-136.

[248] A. CHARLES-SAGET, *The limit of the self in Plotinus*, in «Antichthon», 19 (1985), pp. 96-101.

[249] K. CORRIGAN, *Body's approach to soul. An examination of a recurrent theme in the Enneads*, in «Dionysius», 9 (1985), 37-52.

[250] J.N. DECK e A.H. ARMSTRONG, *A discussion on individuality and personality*, in «Dionysius», 2 (1978), pp. 93-99.

[251] H. DÖRRIE, *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 23 (1973), pp. 116-134.

[252] E.K. EMILSSON, *Reflections on Plotinus' Enneads IV, 2*, in AA.VV., *Greek and Latin studies in memory of Caius Fabricius*, a cura di S. Teodorsson, Gothoburg 1990, pp. 206-219.

[253] ----, *Plotinus and soul-body dualism*, in AA.VV., *Psychology, Companions to ancient thought 2*, a cura di S. Everson, Cambridge 1991, pp. 148-165.

[254] ----, *Platonic soul-body dualism in the early centuries of the Empire to Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.7, Berlino 1994, pp. 5331-5362.

[255] F. FERRARI, *Esistono forme di καθ' ἑκάστα? Il problema dell'individualità in Plotino e nella tradizione platonica antica*, in «Atti delle accademie delle scienze di Torino», 131 (1997), pp. 23-63.

[256] ----, *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 53 (1998), pp. 629-653.

[257] R. FERWERDA, *Man in Plotinus. Plotinus' anthropology and its influence on the western world*, in «Diotima», 8 (1980), pp. 35-43.

[258] G.M. GURTNER, *Plotinus and the Alienation of the soul*, in AA.VV., *The perennial*

tradition of Neoplatonism, a cura di J. Cleary, Leuven 1997, pp. 221-234.

[259] P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*, in «Revue neo-scholastique de Philosophie», 29 (1931), pp. 50-79.

[260] K.D. JOLLEY, *Explorations of Plotinus' philosophical psychology*, New York 1994.

[261] P. KALLIGAS, *Forms of individual in Plotinus: a re-examination*, in «Phronesis», 42 (1997), pp. 206-227.

[262] W. KELLEMAN-ELGERSMA, *Soul-sisters. A commentary on Enneads IV, 3 (27), 1-8 of Plotinus*, Amsterdam 1980.

[263] I. KOCH, *Tolma et kakia dans la réflexion éthique sur le mal chez Plotin*, in AA. VV., *Kairos N° 15, Plotin, ἐκεῖ, ἐνταῦθα*, a cura di D. Montet, Toulouse pp. 75-98.

[264] L. LAVAUD, *La diánoia médiatrice*, in AA. VV., *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris 2006, pp. 29-55.

[265] D. LETOCHA, *Le statut de l'individualité chez Plotin ou le mirror de Dionysos*, in «Dionysius», 2 (1978), pp. 75-91.

[266] P.S. MAMO, *The notion of the Self in the writing of Plotinus*, Toronto 1967.

[267] ----, *Forms of individual in the Enneads*, in «Phronesis», 14 (1969), pp. 77-96.

[268] A. MARTINICH, *The descent of the soul in the philosophy of Plotinus*, in «Kinesis», 3 (1970), pp. 32-42.

[269] D. MONTET, *Sur la notion d'ἀγαθοειδές*, in AA. VV., *Kairos N° 15, Plotin, ἐκεῖ, ἐνταῦθα*, a cura di D. Montet, Toulouse, pp. 131-149.

[270] P.-M. MOREL, *Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin*, in AA.VV., *Plotin, des principes*, a cura di J.-F Pradeau, Strasbourg 1999, pp. 53-66.

[271] C. MORESCHINI, *Il motivo dell'esilio dell'anima nella filosofia tardo-antica*, in AA. VV., *Pothos: il viaggio, la nostalgia. Atti del convegno di Trento, 11-13 ottobre 1993*, Trento 1995, pp. 97-105.

[272] A. MYERSCOUGH, *The nature of man according to Plotinus*, in «Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 5 (1970), pp. 138-177.

[273] D. O'BRIEN, *Le volontaire et la nécessité. Reflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 167 (1977), pp. 401-422.

[274] ----, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden 1993. Sulla caduta dell'anima.

[275] G.J.P. O'DALY, *Plotinus' philosophy of the self*, Dublin 1973.

- [276] A. PAZZI, *Alcuni aspetti della dottrina dell'anima in Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 71 (1979), pp. 290-305.
- [277] A. PETIT, *Forme et individualité dans le système plotinien*, in AA.VV., *Plotin, des principes*, a cura di J.-F Pradeau, Strasbourg 1999, pp. 109-122.
- [278] D.B. REHM, *The structure of emotions in Plotinus*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 469-488.
- [279] A.N. M RICH, *Reincarnation in Plotinus*, in «Mnemosyne», 10 (1957), 232-238.
- [280] ----, *Body and soul in the philosophy of Plotinus*, in «Journal of the History of Philosophy», 1 (1963), pp. 1-15.
- [281] J.M. RIST, *Forms of individual in Plotinus*, in «Classical Quarterly», 13 (1963), pp. 223-231.
- [282] ----, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, in «The American Journal of Philology», 88 (1967), pp. 410-422.
- [283] ----, *Ideas on individual in Plotinus. A reply to Dr. Blumenthal*, in «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), pp. 298-303.
- [284] ----, *Metaphysics and psychology in Plotinus' treatment of the soul*, in AA. VV., *Graceful reason. Essays in ancient and medieval philosophy presented to J. Owens on the occasions of his seventy-fifth birthday and the fiftieth anniversary of his ordination*, a cura di L.P. Gerson, Toronto 1983, pp. 131-151.
- [285] C.M.F. RODRIGUEZ, *Sobre el tema del hombre en la filosofía de Plotino*, in «Universidad di Antioquia», 149 (1962), pp. 261-278.
- [286] A. SCHNIEWIND, *Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 179-200.
- [287] P.M. SCHUHL, *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in «Studi Internazionali di Filosofia», 5 (1973), 71-84.
- [288] ----, *La descente de l'âme selon Plotin*, in «Diotima», 4 (1976), pp. 65-68.
- [289] TH.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristotele in der Nuslehre Plotins*, Basel–Stuttgart 1979, trad. it. di A. Trotta, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997.
- [290] ----, *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, trad. it. di E. Cattanei, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 84 (1992), pp. 325-339.
- [291] M. VAN STRAATEN, *On Plotinus IV, 7 [2], 8³*, in AA. VV., *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to C.J. de Vogel*, a cura di J. Mansfeld e L.M. Rijk,

Assen 1975, pp. 164-170.

[292] N.J. TORCHIA, *Plotinus, tolma, and the descent of being: an exposition and analysis*, New York 1993.

[292 bis] J. TROUILLARD, *The logic of attribution in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», 1 (1961), pp. 126-138

[293] H. WIJSENBEEK, *Man as a double being. Some remarks on Plotinus*, in «Diotima», 13 (1985), pp. 172-191.

B. 9. SULL'IMMAGINAZIONE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[294] J.M. DILLON, *Plotinus and the transcendental imagination*, in AA.VV., *Religious imagination*, a cura di J. P. Mackey, Edinburgh 1986, pp. 55-64.

Cfr. [214].

[295] E. GRITTI, *La φαντασία plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell'anima*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 251-274.

[296] M. LASSÈGUE, *Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin*, in «Revue de l'enseignement philosophique», 33 (1983), pp. 4-12.

[297] A. LEVI, *Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino*, in «Filosofia» 2 (1951), pp. 213-227.

[298] E. MONTSOPOULOS, *Dynamic structuralism in the Plotinian theory of the imaginary*, in «Diotima», 4 (1976), pp. 11-22.

[299] ----, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes 1980.

[300] F.M. SCHROEDER, *Representation and reflection in Plotinus*, in «Dionysius», 4 (1980), pp. 37-59.

[301] E.W. WARREN, *Imagination in Plotinus*, in «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 277-285.

B. 10. SULLA MEMORIA NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[302] L. BRISSON, *La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne*, in AA. VV., *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris 2006, pp. 13-27.

[303] C. GUIDELLI, *Note sul tema della memoria nell'Enneadi di Plotino*, in «Elenchos», 9

(1988), pp. 75-94.

[304] E.W. WARREN, *Memory in Plotinus*, in «Classical Quarterly», 15 (1965), pp. 252-260.

B. 11. SULLA COSCIENZA NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[305] R.E. AQUILA, *On Plotinus and "togetherness" of consciousness*, in «Journal of the History of Philosophy», 30 (1992), pp. 7-32.

[306] A.H. ARMSTRONG, *Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 13-22.

Cfr. [215].

[307] S.J. GURTLE, *Human consciousness and its intersubjective dimension in Plotinus*, New York 1978.

[308] A. SCHMITT, *Das bewusste und das Unbewusste in der Deutung durch die griechische Philosophie: Platon, Aristoteles, Plotin*, in «Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihre Nachlebens», 40 (1994), pp. 59-85.

[309] F.M. SCHROEDER, *Synousia, Synaisthesis, Synesis*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.1, Berlin 1987, pp. 677-699.

[310] H.-R. SCHWYZER, «*Bewusst*» und «*Unbewusst*» bei Plotin, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 343-378.

[311] A. SMITH, *Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus*, in «Phronesis», 23 (1978), pp. 299-301.

[312] J. TROUILLARD, *Plotin et le moi*, in «Revue des Facultés Catholiques de l'Ouest», 1 (1963), pp. 71-82.

[313] R. VIOLETTE, *Les formes de la conscience chez Plotin*, in «Revue des Études Grecques», 107 (1994), pp. 222-237.

[314] E.W. WARREN, *Consciousness in Plotinus*, in «Phronesis», 9 (1964), pp. 83-97.

B. 12. SULL'ASCESA (RIVOLGIMENTO E PURIFICAZIONE) NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[315] A.H. ARMSTRONG, *Beauty and the discovery of Divinity in the thought of Plotinus*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 155-163.

[316] H.E. BARNES, *Katharsis in the Enneades of Plotinus*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 73 (1942), pp. 358-385.

- [317] W. BEIERWALTES, *The love of beauty and the love of god*, in AA.VV., *Classical mediterranean spirituality*, London 1986, pp. 293-313.
- [318] É. BRÉHIER, Ἀρετὰ καὶ καθάρσεις, in ID., *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, 237-243.
- [319] J. BRUN, *Le sommet et l'abîme*, in *Eranos Jahrbuch 1981: Aufstieg und Abstieg*, Einsiedeln 1981, pp. 51-78, trad. it. di A.Ch. Peduzzi e R. Gallupi, *Il vertice e l'abisso*, in *Il vertice e l'abisso. La simbologia dell'ascesa e della discesa*, Como 1994, pp. 9-36.
- [320] G. CARRIÈRE, *La purification dans la philosophie de Plotin*, in «Les Carnets Viatoriens», 16 (1951), pp. 96-105.
- [321] ----, *La κάθαρσις plotinienne*, in «Divus Thomas», 54 (1951), pp. 197-204.
- [322] ----, *Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino*, in «Revista de Filosofía», 10 (1951), pp. 509-526.
- [323] M. CHAUVY, *Intériorité. Trois cheminements vers l'intériorité: Plotin – Saint Augustin – Bergson*, Montreux 1957.
- [324] M. DE CORTE, *Technique et fondement de la purification plotinienne*, «Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Historie Générale de la Civilisation», 5 (1931), pp. 42-74.
- [325] L. GIANCOLA, *L'itinerario dell'anima verso il "dio perduto"*, in «Il Canocchiale», 3 (1986), pp. 79-99.
- [326] L. LAVAUD, *Désir et pensée dans la philosophie de Plotin*, in AA. VV., *Kairos N° 15, Plotin, ἐκεῖ, ἐνταῦθα*, a cura di D. Montet, Toulouse, pp. 107-130.
- Cfr. [264].
- [327] J. MCCUMBER, *Anamnesis as memory of intelligibles in Plotinus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60 (1978), pp. 160-167.
- [328] J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955.
- [329] G. VERBEKE, *Une anamnèse métaphysique chez Plotin*, in AA. VV., *Σοφίης μαίητορες: "chercheurs de sagesse", hommage à Jean Pépin*, a cura di M.-O Goulet-Cazé, G. Madec e D. O'Brien, Paris 1992, pp. 297-316.

B. 13. SULLA VIRTÙ NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

Cfr. [318].

- [330] G. CATAPANO, *Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino (Enn., I, 2)*, in «Medioevo», 31 (2006), pp. 9-28.

- [331] J.M. DILLON, *Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue*, in AA.VV., *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*, a cura di H. Blume e F. Mann, pp. 92-105.
- [332] H. VAN LIESHOUT, *La theorie plotinienne de la vertu: essai sur la genese d'un article de la somme theologique de saint Thomas*, Freiburg-Paderborn-Paris 1926.
- [333] A. LINGUITI, *Plotino contro la corporeità delle virtù*. Enn. IV 7 [2], 8. 24-45, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 113-126.
- [334] H. JONAS, *Plotins Tugendlehre: Analyse und Kritik*, in [26], vol. II, pp. 264-289.
- [335] P.G. KUNTZ, *Practice and theory: civic and spiritual virtues in Plotinus and Augustine*, in AA. VV., *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, a cura di B. Vickers, Zürich 1985, pp. 65-86.
- [336] P. PLASS, *Plotinus' ethical theory*, in «Illinois Classical Studies», 7 (1982), pp. 241-259
- [337] J.M. RIST, *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964, trad. it. di E. Peroli, *Eros e Psyche: Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Milano 1995. All'esame della dottrina plotiniana della virtù è dedicata la seconda parte, pp. 149-240.
- [338] ---, *Plotinus and moral obligation*, in AA.VV., *The significance of Neoplatonism*, a cura di R. B. Harris, Virginia 1976, pp. 217-233.
- [339] H.D. SAFFREY e A.-PH. SEGONDS, *Introduction*, in MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, ed. trad. fr. e note di H.D. Saffrey e A.-Ph. Segonds, Paris 2001, pp. ix-clxxvi.

B. 14. SULLA DIALETTICA NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

- [340] J.P. ANTON, *Plotinus and the Neoplatonic conception of Dialectic*, in «The Journal of Neoplatonic Studies», 1 (1992-1993), pp. 3-30.
- [341] D.V. DZOHADZE, *La dialettica di Plotino*, in AA. VV., AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 91-108. È la traduzione italiana dell'originale russo a pp. 71-89.
- [342] G. LEROUX, *Logique et dialectique chez Plotin*. Enneade I, 3 (20), in «Phoenix», 28 (1974), pp. 180-192.
- [343] S. MANSION, *Dialectique platonicienne et dialectique plotinienne* (Sophiste 254b-256d; Enn. VI, 2, 6-8), in AA. VV., *La dialectique. Actes du XIV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Nice 1-4 septembre 1969*, Paris 1969, vol. I, pp. 26-28.
- [344] K. GAISER, *Platonische Dialektik – damals und heute*, in AA. VV., *Antikes Denken-Moderne Schule. Beiträge zu den antiken Grundlagen unseres Denkens*, a cura di H. W. Schmidt e P. Wülfing, Heidelberg 1987, pp. 77-107.

[345] TH.A SZLEZÁK, *La dialettica platonica*, in «Humanitas», 60 (2005), pp. 708-731.

[346] V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano 1992.

B. 15. SULL'INTELLETTO NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[347] M.R. ALFINO, *Plotinus and the possibility of Non-Propositional Thought*, in «Ancient Philosophy», 8 (1988), pp. 273-284.

[348] A.H. ARMSTRONG, *Eternity, life and movement in Plotinus' account of νοῦς*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 67-74.

[349] R. ARNOU, *L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence. Quelques considérations sur la nature de l'intelligence chez Plotin*, in AA. VV., *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, vol. II, pp. 249-262.

[350] H.J. BLUMENTHAL, *Νοῦς and Soul in Plotinus: some problems of demarcation*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 203-219.

[351] ----, *Plotinus, Enneads V, 3 [49], 3-4*, in AA.VV., *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au professeur Évangélos A. Moutsopoulos*, Athènes 1992, pp. 140-152.

[352] ----, *On soul and intellect*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, a cura di L. P. Gerson, Cambridge 1992, pp. 82-104.

[353] J. BUSSANICH, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), pp. 190-210.

[354] S.R. CLARK, *A Plotinian account of intellect*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 421-432.

[355] I. CRYSTAL, *Plotinus on the structure of self-intellection*, in «Phronesis», 43 (1998), pp. 264-286.

[356] R. DEGREMONT, *L'esprit chez Plotin*, in «L'Enseignement philosophique», 42 (1991), pp. 3-10.

[357] J.M. DILLON, *Plotinus, Enn. III, 9, 1 and later views of the intelligible world*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 100 (1969), pp. 61-70.

[358] ----, *The mind of Plotinus*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 3 (1988), pp. 333-358.

[359] L.P. GERSON, *Introspection, self-reflexivity, and the essence of thinking according to*

Plotinus, in AA.VV., *The perennial tradition of Neoplatonism*, a cura di J. Cleary, Leuven 1997, pp. 153-173.

[360] P. HADOT, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 105-157.

[361] ----, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son object. Plotin et le De anima d'Aristote*, in AA.VV., *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, a cura di G. Romeyer-Dherbey e C. Viano, Paris 1996.

[362] J. HALFWASSEN, *Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart 1994.

[363] J.H. HEISER, *The identity of intellect and intelligible in the philosophy of Plotinus*, St. Louis 1973.

[364] A.C. LLOYD, *Non-discursive thought. An enigma of Greek philosophy*, in «Proceedings of Aristotelian Society», 70 (1969-1970), pp. 261-274.

[365] ----, *Non-propositional thought in Plotinus*, in «Phronesis», 31 (1986), pp. 258-265.

[366] ----, *Plotinus on the genesis of thought and existence*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5 (1987), pp. 155-186.

Cfr. [269].

[367] M. NINCI, *Semplicità e conoscenza di sé in Plotino : Enn. V 3, 1, 1-15*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 86 (2007), pp. 219-246.

[368] S.L. RAPPE, *Self-perception in Plotinus and the later Neoplatonic tradition*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 433-451.

[369] R. SORABJI, *Myths about non-propositional thought*, in AA. VV., *Language and logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, a cura di M. Schofield e M.C. Nussbaum, Cambridge 1982, pp. 295-314.

Cfr. [212].

[370] G. WALD, *Self-intellection and identity in the philosophy of Plotinus*, Frankfurt 1990.

[371] R.T. WALLIS, *Nous as experience*, in AA.VV., *The significance of Neoplatonism*, a cura di R. B. Harris, Virginia 1976, pp. 121-154.

B. 16. SULLA FELICITÀ NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[372] R. BODÉÜS, *L'autre homme de Plotin*, in «Phronesis» (28) 1983, pp. 256-264.

[373] É. BRÉHIER, *Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, in ID., *Études de*

Philosophie antique, Paris 1955, pp. 218-224.

[374] J. BUSSANICH, *The invulnerability of Goodness*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 6 (1990), 151-194.

[375] W. CARIDDI, *Il problema dell'esistenza umana nel pensiero di Plotino*, Bari 1958.

[376] G. CARRIÈRE, *Plotinus' quest of happiness*, in «The Thomist: a speculative quarterly review», 14 (1951), pp. 217-237.

[377] G. CATAPANO, *Epékeina tês Philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995,

[378] R.T. CIAPALO, *The relation of Plotinian eudaimonia to the life of the serious man in treatise I, 4 (46)*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 489-498.

[379] J.M. DILLON, *Singing without an instrument, Plotinus on suicide*, in «Illinois Classical Studies», 19 (1994), pp. 231-238.

[380] ----, *An ethic for the late antique sage*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Plotinus*, a cura di L. P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 315-335.

[381] D.A. DOMBROWSKI, *Asceticism as athletic training in Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.1, Berlino 1987, pp. 701-712.

[382] M. DEL C. FERNÁNDEZ LLORENZ, *Algunas consideraciones sobre el tipo plotiniano de sabio*, in «Estudios Clásicos», 4 (1957), pp. 3-21.

[383] R. FERWERDA, *Pity in the life and thought of Plotinus*, in AA.VV., *Plotinus amid Gnostics and Christians*, a cura di D. Runia, Amsterdam 1984, pp. 53-72.

[384] M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.

[385] W. HIMMERICH, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwicklichung des Menschen*, Limburg 1959.

[386] L. JERPHAGNON, *Plotin, épiphanie de νοῦς. Note sur la Vita Plotini come typologie*, in «Diotima», 11 (1983), pp. 111-118.

[387] L. JERPHAGNON, *Plotin, ou l'anti-Narcisse*, in «Diotima», 19 (1991), pp. 46-50.

[388] W. KUHN, *Le désir ambigu: un point de départ de l'axiologie plotinienne*, in «Dionysius», 14 (1990), pp. 3-77.

[389] J. LAURENT, *Les limites de la conformité à la nature selon Plotin*, in AA.VV., *Plotin, des principes*, a cura di J.-F. Pradeau, Strasbourg 1999, pp. 11-21.

[390] ----, *L'autarcie joyeuse du sage selon Plotin*, in AA. VV., *Études platoniciennes III*.

L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin, Paris 2006, pp. 131-139.

[391] A. LINGUITI, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in AA.VV., *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio internazionale, Roma 21-23 settembre 2000*, Napoli 2002, pp. 213-236.

[392] K. MCGROARTY, *Plotinus on Eudaimonia*, in «Hermathena», 157 (1994), pp. 103-115.

[393] H. S. SCHIBLI, *Apprehending our happiness. Antilepsis and the middle soul in Plotinus, Enneads I, 4, 10*, in «Phronesis», 34 (1989), pp. 205-219.

[394] A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris 2003.

[395] ----, *Quelles conditions pour une éthique plotinienne? Prescription et description dans les Ennéades?*, in AA.VV., *Études sur Plotin*, a cura di M. Fattal, Paris-Montreal, pp. 47-73.

[396] A. SMITH, *The significance of Practical Ethics for Plotinus*, in AA. VV., *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, a cura di J.J. Cleary, Aldershot-Brookfield–Singapore–Sydney 1999, pp. 227-236.

[397] E. SONG, *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Göttingen 2009.

B. 17. SUL BENE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

[398] A.H. ARMSTRONG, *Salvation, Plotinian and Christian*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 126-139.

[399] ----, *Negative theology*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 176-189.

[400] ----, *Negative theology, myth and incarnation*, in AA.VV., *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses 1981, pp. 47-52.

[401] J.-F. BALAUDÉ, *La communauté divine et au-delà. Les fins du dépassement selon Plotin*, in «Philosophie», 26 (1990), pp. 73-94.

[402] J.-Y. BLANDIN, *Penser, c'est regarder en direction du Premier*, in AA.VV., *Études sur Plotin*, a cura di M. Fattal, Paris-Montreal, pp. 129-148.

[403] É. BRÉHIER, *Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin*, in ID., *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, pp. 232-236.

[404] F. BRUNNER, *L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 122 (1990), 417-430.

- [405] G. CATAPANO, *Epékeina tês philosophias: l'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995.
- [406] ----, *Eudemonia e filosofia nell'etica plotiniana*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti, parte III, 107 (1994-1995), pp.173-189.
- [407] I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Überlegungen zu Plotins Begriff von Theoria*, in AA.VV., *Probleme philosophischer Mystik, Festschrift für Karl Albert zum 70. Geburtstag*, a cura di E. Jain e R. Margreiter, 1991, 175-185.
- Cfr. [151].
- [408] G. DOFOUR-KOWALSKA, *La quête de l'origine dans la philosophie de Plotin*, in «Revue philosophique de Luvain», 62 (1964), pp. 581-596.
- [409] H. DÖRRIE, *Plotino, tradizionalista o inventore?*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 195-201.
- [410] ----, *Plotin, Philosoph und Theologe*, in ID., *Platonica minora*, München 1976, pp. 360-374.
- [411] ----, *Tradition und Erneuerung in Plotins Philosophieren*, in ID., *Platonica minora*, München 1976, pp. 375-389. Si tratta di una riscrittura in tedesco di [411].
- [412] H.-G. GADAMER, *Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustinus*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. I-X, Tübingen 1985-1995, vol. VII, *Plato im Dialog*, Tübingen 1991, pp. 407-417.
- [413] F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino: sobre la trascendencia divina, sentido y origen*, Mendoza 1992.
- [414] C.H. GORDON, *His name is "One"*, in «Journal of Near Eastern Studies», 29 (1970), 198-199.
- [415] CH. GUÉRARD, *La théologie négative dans l'apophatisme grec*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 68 (1984), 183-200.
- [416] H.-C GÜNTHER, *Einige Problems in Plotins Enneade VI, 9*, in «Eikasmos», 7 (1996), 183-205.
- [417] R. GUTIÉRREZ, *El principio de Plotino y el inicio de una época*, in «Areté», 2 (1990), pp. 49-67.
- [418] J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.
- [419] ----, *Philosophie als Traszendieren: Der Aufstieg zum höchsten Prinzip bei Platon und*

Plotin, in AA.VV., *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3, a cura di B. Mojsisch, O. Pluta e R. Rehn, Amsterdam 1998, pp. 29-42.

[420] C.L. HANCOCK, *Negative theology in Gnosticism and Neoplatonism*, in AA.VV., *Neoplatonism and Gnosticism*, a cura di R. T. Wallis, New York 1992, pp. 167-186.

[421] W. HIRSCH, *Das ontologische Fundament der Ethik Plotins*, in AA.VV., *Sein und Ethos*, a cura di M. P. Engelhardt, Mainz 1963, pp. 111-128.

[422] K. HOFFMAN, *Die Wege des Denkens zum Έν bei Plotin*, Mainz 1971.

[423] P. HOFFMAN, *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in AA.VV., *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, a cura di C. Lévy et L. Pernot, Paris-Montréal 1997, pp. 335-390.

[424] J. KATZ, *Plotinus' search for the Good*, New York 1950.

[425] A. KÉLESSIDOU-GALANOS, *Preuves de l'existence et nature du Premier chez Plotin*, in «Φιλοσοφία», 5-6 (1975-1976), pp. 353-369.

[426] J.P. KENNEY, *Plotinus and the via antiqua. A study in philosophical theology*, Providence 1982.

[427] G. LEVI, *L'uno e il bene in Plotino*, in «Humanitas», 8 (1953), pp. 257-265.

[428] M. MASSAGLI, *L'Uno al di sopra del bello e della bellezza nelle Enneadi di Plotino*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 73 (1981), pp. 111-131.

[429] M. MARIN, *Le vie del ritorno all'Uno nelle riflessioni di Plotino*, in «Salesianum», 66 (2004), pp. 613-647.

[430] V. MATHIEU, *Plotino fenomenologo dell'Uno*, in AA. VV., *L'Uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1990, pp. 197-225.

[431] P.A. MEIJER, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An analytical commentary*, Amsterdam 1992.

[432] J. MOREAU, *L'un et les êtres selon Plotin*, in «Giornale di Metafisica», 11 (1956), pp. 204-224.

[433] R. MORTLEY, *Negative theology and abstraction in Plotinus*, in «American Journal of Philology», 96 (1975), pp. 363-377.

[434] J. MURRAY, *The ascent of Plotinus to God*, in «Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica», 32 (1951), pp. 223-246.

[435] D.J. O'MEARA, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 40 (1990), pp. 145-156.

- [436] L. PELLOUX, *L'assoluto nella filosofia di Plotino*, Milano 1994.
- [437] E.D. PERL, *The power of all things: the One as pure giving in Plotinus*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 301-313.
- [438] N. PETRUZZELLIS, *Plotino filosofo dei valori*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», 26 (1973), pp. 209-236.
- [439] P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Milano 1992³.
- [440] ----, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 131-146.
- [441] R. SCHICKER, *Sur l'interprétation de Plotin Enn. VI, 9, 8, 14-16*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 9 (1991), 117-120.
- [442] J.P. SCHILLER, *Plotinus and Greek rationalism*, in «Apeiron», 12 (1978), pp. 37-50.
- [443] H.R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966.
- [444] F.M. SCHROEDER, *The doctrine of presence in the philosophy of Plotinus*, Toronto 1969.
- Cfr. [211].
- [445] H. SEIDL, *A proposito della via filosofica all'unità interiore secondo Plotino*, Enn. VI, 9, in «Proteus», 3 (1972), pp. 3-9.
- [446] G. SIEGMANN, *Plotins Philosophie des Guten: eine Interpretation von Enneade VI, 7*, Würzburg 1990.
- [447] S.K. STRANGE, *Plotinus' account of participation in Ennead VI, 4-5*, in «Journal of the History of Philosophy», 30 (1992), pp. 479-496.
- [448] A. SUMI, *The One's knowledge in Plotinus*, Chicago 1993.
- [449] L. SWEENEY, *Another interpretation of Enneads VI, 7, 32*, in «The Modern Schoolman: a quarterly Journal of Philosophy», 38 (1960-1961), pp. 289-304.
- [450] J. TROUILLARD, *La présence de Dieu selon Plotin*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 59 (1954), pp. 38-45.
- [451] J.M. ZAMORA CALVO, *La trascendencia del primo principio en las Enéadas de Plotino*, in «Perficit», 26 (1996), pp. 87-105.

B. 18. SULL'ESPERIENZA NON INTELLETTUALE

- [452] A.H. ARMSTRONG, *Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus*, in ID., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 171-194.
- [453] W. BEIERWALTES, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, in AA. VV., *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, pp. 7-36.
- [454] E.M. BORREGO PIMENTEL, *Mística e filosofía en Plotino*, in «Pensamiento», 49 (1993), pp. 353-369.
- [455] É. BRÉHIER, *Mysticisme et doctrine chez Plotin*, in ID., *Études de Philosophie antique*, Paris 1955, pp. 225-231.
- [456] M. BURQUE, *Un problème plotinien: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 9 (1940), pp. 141-176.
- [457] J. BUSSANICH, *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase e H. Temporini, vol. II.36.7, Berlino 1994, pp. 5300- 5330.
- [458] ----, *Plotinian Mysticism in theoretical and comparative perspective*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 339-365.
- [459] D. CARABINE, *The mystical journeys of Plotinus and Gregory of Nyssa*, in AA.VV., *The perennial tradition of Neoplatonism*, a cura di J. Cleary, Leuven 1997, pp. 188-204.
- [460] G.R. CARONE, *Mysticism and individuality. A plotinian paradox*, in AA.VV., *The perennial tradition of Neoplatonism*, a cura di J. Cleary, Leuven 1997, pp. 177-187.
- [461] L. CHESTOV, *Discours Exaspérés. Les extases de Plotin*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 146 (1956), pp. 178-216.
- [462] J.-L. CHRÉTIEN, *L'amour du neutre*, in «Exercices de la Patience», 6 (1986), pp. 19-30.
- [463] P. CINER DE CARDINALI, *El amor y la unión mística en Plotino y en Orígenes*, in «Teología y vida», 39 (1998), pp. 222-236.
- [464] A. DAUNAS, *Études sur le mysticism. Plotin et sa doctrine*, Aalen 1980. È una ristampa dell'edizione di 1848.
- [465] J.M. DILLON, *Plotinus at work on Platonism*, in «Greece and Rome», 39 (1992), 189-204.
- [466] CH. ELSAS, *La importancia de la mística en la filosofía de Plotino*, in «Enrahonar», 13 (1986), pp. 11-30.
- [467] G.M. GURTLE, *Plotinus. The experience of unity*, Bern 1988.
- [468] P. HADOT, *Patristique latine*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V^e

section». 78 (1969), pp. 278-296.

[469] ----, *Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V^e section». 79-84 (1970-1976), pp. 267-284.

[470] ----, *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in «Journal de Psychologie normale et pathologique», 77 (1980), pp. 243-266.

[471] ----, *Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)*, in AA.VV., *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses 1981, pp. 205-214.

[472] ----, *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, a cura di G. Boss e G. Seel, Zürich 1987, pp. 3-27.

[473] D. ISAAC, *Illusion de l'au-delà et mort anticipée chez Plotin*, in «Revue de Métaphysique et de Moral», 91 (1986), pp. 389-398.

[474] H.L. JANSEN, *Das mystische Erlebnis bei Plotin*, in AA.VV., *Mysticism. Based on papers read at the Symposium on mysticism held at Åbo on the 7th-9th september 1968*, a cura di S. S. Hartman e C. M. Edsman, Stockholm 1970, pp. 99-105.

[475] A. KÉLESSIDOU-GALANOS, *L'extase plotinienne et la problematic de la personne humaine*, in «Revue des Études Grecques», 84 (1971), pp. 384-396.

[476] ----, *Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne*, in «Platon», 24 (1972), pp. 88-101.

[477] ----, *Le Parménide de Platon dans la critique des partisans de la logique et dans la mystique plotinienne*, in «Φιλοσοφία», 21-22 (1991-1992), pp. 294-303.

[478] J. P. KENNEY, *Mysticism and contemplation in the Enneads*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 315-337.

[479] J.H. LUDIN, *Die Mystik Plotins*, in «Numen: International Review for the History of Religion», 11 (1964), pp. 165-188.

[480] P.S. MAMO, *Is Plotinian Mysticism monistic?*, in AA.VV., *The significance of Neoplatonism*, a cura di R. B. Harris, Virginia 1976, pp. 199-215.

[481] A.G. MANNO, *L'ineffabile di Plotino I*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 77 (1983), pp. 343-352.

[482] ----, *L'ineffabile di Plotino II*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 78 (1984), pp. 147-159.

- [483] ----, *L'ineffabile di Plotino III*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 79 (1985), pp. 20-27.
- [484] C. L. MILLER, *Union with the One*, Ennead VI, 9, 8-11, in «The New Scholasticism», 51 (1977), pp. 182-195.
- [485] D. O'BRIEN, *The mystical doctrine in Plotinus*, in «Thought», 39 (1964), pp. 57-74.
- [486] G.J.P. O'DALY, *The presence of the One in Plotinus*, in AA. VV., AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 159-169.
- [487] D.J. O'MEARA, *À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (Enn. IV, 8 [6], 1, 1-11)*, in «Mnemosyne», 27 (1974), pp. 238-244.
- [488] I. PERCZEL, *“L'intellect amoureux” et “l'un qui est”. Une doctrine mal connue de Plotin*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 15 (1997), pp. 223-264.
- [489] E. PETERSON, *Herkunft und Bedeutung der MONOΣ ΠΙΠΟΣ MONOΣ formel bei Plotin*, in «Philologus», 88 (1933), pp. 30-41.
- [490] J.M. RIST, *Mysticism and transcendence in later Neoplatonism*, in «Hermes», 92 (1964), pp. 213-225.
- [491] ----, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, in «The American Journal of Philology», 88 (1967), pp. 410-422.
- [492] ----, *Back to the mysticism of Plotinus. Some more specifics*, in «Journal of the History of Philosophy» 27 (1989), pp. 183-197.
- [493] F.M. SCHROEDER, *Saying and having in Plotinus*, in «Dionysius», 9 (1985), pp. 75-84.
- [494] H. SEIDL, *L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin*, in «Revue Thomiste», 85 (1985), pp. 253-264.
- [495] M.A. SELLS, *Apophysis in Plotinus. A critical approach*, in «Harvard Theological Review», 78 (1985), pp. 47-65.
- [496] ----, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago 1994.
- [497] A. SMITH, *Reason and experience*, in AA. VV., *At the heart of the real. Philosophical essays in honour of the most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin*, a cura di F. O'Rourke, Dublin 1992, pp. 21-30.
- [498] R. SOMMER, *Genese und Sinn der Selbstreflexionsmetaphorik. Die Mystik Plotins*, München 1989.
- [499] H. THESLEFF, *Notes on unio mystica in Plotinus*, in «Arctos», 14 (1980), pp. 101-114.

- [500] J. TROUILLARD, *La genèse du plotinisme*, in «Revue Philosophique de Louvain», 40 (1955), pp. 469-481.
- [501] ----, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, in «Revue Philosophique de Louvain», 59 (1961), pp. 431-444.
- [502] ----, *Raison et mystique chez Plotin*, in «Revue des Études Augustiniennes», 20 (1974), pp. 3-14.
- [503] B.E. VENABLE, *The structure of mysticism and ontology in Plotinus*, Seattle 1975.
- [504] G. DELLA VOLPE, *La mistica da Plotino a S. Agostino e la sua scuola*, Messina 1950.

B. 19. SULLA VALUTAZIONE DEL MONDO SENSIBILE NELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

- [505] K. ALT, *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II, 9*, Stuttgart 1990.
- [506] ----, *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Stuttgart 1993.
- [507] N. BALADI, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in *Le Neoplatonisme: Actes du colloque international, Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 89-99.
- [508] J. BARUZI, *Le kosmos de Plotin en face des Gnostiques et les données scriptuaires*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 139 (1951), pp. 5-13.
- [509] A. P. BOS, *World-views in collision. Plotinus, Gnostics and Christians*, in AA.VV., *Plotinus amid Gnostics and Christians*, a cura di D. Runia, Amsterdam 1984, pp. 11-28.
- [510] M. J. EDWARDS, *Plotinus and the Gnostics*, Oxford 1987.
- [511] CH. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltabkehrung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.
- [512] E. FRÜCHTEL, *Weltflucht und Weltentfremdung. Zur Interpretation von Plotin II, 9, 13*, in «Perspektiven der Philosophie: neues Jahrbuch», 12 (1986), pp. 69-93.
- [513] F. GARCÍA BAZÁN, *The "Second God" in Gnosticism and Plotinus' anti-gnostic polemic*, in AA.VV., *Neoplatonism and Gnosticism*, a cura di R. T. Wallis, New York 1992, pp. 55-83.
- [514] D. HADLEY, *Plotinus' defense of the sensible: the metaphysics of image and dance in Ennead II, 9 (33)*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 453-468.
- [515] L. JERPHAGNON, *Plotin et la "figure de ce monde"*, in «Revue de Métaphysique et de Moral», 76 (1971).
- [516] H. JONAS, *Plotins Stellung zur Welt and Abwehr der Gnosis*, in [26], vol. II, pp. 251-264.

[517] J.F. PHILLIPS, *The universe als prophet. A soteriological formula in Plotinus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 22 (1981), pp. 269-281.

[518] ----, *Enneads V, 1, 2 Plotinus' hymn to the World soul and its relation to mystical knowledge*, in «Symbolae Osloenses», 58 (1983), pp. 133-146.

[519] TH. VIDART, *"Il faut s'enfuir d'ici": la relation de l'homme au monde*, in AA. VV., *Études platoniciennes III. L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*, Paris 2006, pp. 141-152.

B. 20. SUL RAPPORTO TRA PLOTINO E LA TRADIZIONE RIGUARDO AI TEMI TRATTATI

[520] C. D'ANCONA, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Élémentes de théologie de Proclus*, in PORPHYRE, *Sentences*, a cura di L. Brisson, vol. I-II, Paris 2005, vol. II, pp. 139-274.

[521] M. BONAZZI, *Plotino, il Teeteto, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 203-222.

[522] E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic "One"*, in «The Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142.

[523] H. DÖRRIE, *Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre*, in ID., *Platonica minora*, München 1976, pp. 286-296.

[524] F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la gnosis*, Buenos Aires 1981.

[525] L.P. GERSON, *Plotinus and the Rejection of Aristotelian Metaphysics*, in AA. VV., *Aristotle in Late Antiquity*, a cura di L. P. Schrenk, Washington 1994, pp. 3-21.

[526] M. GHIDINI TORTORELLI, *L'ambigua presenza di Epicuro in Plotino*, in *Epicureismo greco e romano. Atti del convegno internazionale*, Napoli, 19-26 maggio 1995, Napoli 1996, vol. II, pp. 987-997.

[527] A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics. A preliminar study*, Leiden 1972.

[528] G.M. GURTLE, *Plotinus and the platonic Parmenides*, in «International Philosophical Quarterly», 32 (1992), pp. 443-457.

[529] F.P HAGER, *Plotinus' renewal of Plato's metaphysic and Aristotle's theology*, in AA.VV., *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au professeur Évangélos A. Moutsopoulos*, Athènes 1992, pp. 131-139.

[530] ----, *Stoic elements in the Neoplatonic philosophy of greek culture*, in «Diotima», 20 (1992), pp. 107-114.

- [531] P. HENRY, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 427-449. Sulla percezione sensoriale.
- [532] J. HOLZHAUSEN, *Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin*, in «Hermes», 120 (1992), pp. 250-255.
- [533] J. IGAL, *Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino*, in «Pensamiento», 35 (1979), pp. 315-345.
- [534] B.D. JACKSON, *Plotinus and the Parmenides*, in «Journal of the History of Philosophy», 5 (1967), 315-327.
- [535] H. JONAS, *The soul in Gnosticism and Plotinus*, in [26], vol. II, pp. 312-322.
- [536] A. LÓPEZ EIRE, *Plotino frente a sus fuentes*, in «Boletín del Instituto de Estudios Helénicos», 7 (1973), pp. 65-77.
- [537] I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin und Plotin über die Seele. Beobachtungen zu methodischen Differenzen in der Auseinandersetzung platonischer Philosophen des 3. Jahrhunderts n. Chr. mit Epikur und Stoa*, in AA. VV., *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli 2005, pp. 223-250.
- [538] P.A. MEIJER, *Stoicism in Plotinus' Enneads VI, 9, 1*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 59 (1988), pp. 61-76.
- [539] PH. MERLAN, *Plotinus Enneads 2.2*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», Vol. 74 (1943), pp. 179-191.
- [540] ----, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, in AA. VV., *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, a cura di K. Flasch, Frankfurt 1965, pp. 143-154.
- [541] ----, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1969².
- [542] D.J. O'MEARA, *Being in Numenius and Plotinus. Some points of comparison*, in «Phronesis», 21 (1976), pp. 120-129.
- [543] H.-CH. PUECH, *Plotin et les Gnostiques*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 105-157.
- [544] H.-CH. PUECH, *Position spirituelle et signification de Plotin*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 61 (1968), pp. 13-46.
- [545] J.M. RIST, *Monism. Plotinus and some predecessors*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 69 (1965), pp. 329-344.
- [546] G. SANTINELLO, *L'audacia in Plotino*, in AA. VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*,

Padova 1972, pp-119-133.

[547] F.M. SCHRÖDER, *Plotinus and Aristotle on the good life*, in AA.VV., *The perennial tradition of Neoplatonism*, a cura di J. Cleary, Leuven 1997, pp. 207-220.

[548] H.-R SCHWYZER, *Plotinisches und Unplotinisches in den ἈΦΟΡΜΑΙ des Porphyrios*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 221-252.

[549] ----, *Zu Plotins Interpretation von Platon Timaeus 35a*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 84 (1935), pp. 360-368.

[550] H. SEIDL, *Aristoteles' Lehre von der νόησις νοήσεως des ersten, göttlichen Vernunftwesens und ihre Darstellung bei Plotin*, in AA. VV., *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, a cura di J. Wiesner, Berlin 1987, pp. 157-176.

[551] G. SINNIGE, *Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and in Augustine*, in AA. VV., *Plotinus amid Gnostics and Christians*, a cura di D.T. Runia, Amsterdam 1984, pp. 73-97.

[552] G.G. SFAMENI, *Plotino e gli gnostici, un contributo al problema "gnosticismo ed ellenismo"*, in «Cassiodorus: Rivista di Studi sulla Tarda Antichità», 1 (1995), pp. 125-136.

[553] C. STEEL, *L'Un et le Bien: les raisons de un'identification dans la tradition platonicienne*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 73 (1989), pp. 69-84.

[554] É. DE STRYCKER, *L'idée du Bien dans la République de Platon. Données philologiques et signification philosophique*, in «L'Antiquité Classique», 39 (1970), pp. 450-467.

[555] A. SUMI, *Plotinus on Phaedrus 247d7-e1: the Platonic locus classicus of the identity of intellect with the intelligible objects*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71 (1997), pp. 404-420.

[556] L. TARÁN, *Plotinus and the ὑπερουράνιος τόπος of the Phaedrus*, in «Classica et Mediaevalia: Revue Danoise d'Histoire et de Philologie», 30 (1969), 258-262.

[557] W. THEILER, *Plotin zwischen Plato und Stoa*, in AA.VV., *Les sources de Plotin, Vandoeuvres-Genève* 1960, pp. 63-103.

[558] ----, *Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin*, in AA. VV., *Isonomia. Studie zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, a cura di J. Mau e E. G. Schmidt, Berlin 1964, pp. 89-109.

[559] ----, *Plotin und die Antike Philosophie*, in AA. VV., *Forschungen zum Neuplatonism*,

Berlin 1966, pp. 140-159.

[560] ----, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 63-103.

[561] ----, *Der platonismus Plotins als Erfüllung der antiken Philosophie*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in oriente e occidente. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma 1974, pp. 147-158.

Cfr. [226].

[562] J. ZANDEE, *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung codex*, Istambul 1961.

Indice

<i>Prefazione</i>	2
 I. Indagine preliminare: <i>La soteriologia filosofica</i>	
<i>Capitolo I. Introduzione</i>	4
<i>Capitolo II. La fisiologia di Epicuro</i>	9
<i>Capitolo III. La dottrina di «ciò che dipende da noi» e «ciò che non dipende da noi» di Epitteto</i>	17
<i>Capitolo IV. La struttura soteriologica presente in queste due dottrine</i>	24
 II. <i>La soteriologia plotiniana</i>	
<i>Capitolo I. Introduzione</i>	27
<i>Capitolo II. Lo statuto ontologico dell'anima</i>	30
<i>II. 1. L'indivisibilità</i>	32
<i>II. 2. L'impassibilità</i>	38
<i>Capitolo III. I diversi tipi di «composto» di anima e corpo</i>	44
<i>III. 1. I «composti» che sembrano partecipare soltanto dell'essere: i corpi inanimati. La «prima traccia» dell'anima</i>	46
<i>III. 2. I «composti» che partecipano della vita: le piante, gli animali e l'uomo. La «seconda traccia» dell'anima</i>	55

III. 3. I «composti» inclusi nel sentire: gli animali e gli uomini. L'anima sensitiva.....	59
III. 4. I «composti» che hanno la ragione: gli uomini. L'anima individuale.....	64
III. 4. a. Il <i>logistikón</i> come intelletto dell'anima.....	69
III. 4. b. Il <i>logistikón</i> come facoltà di giudizio: la facoltà sinagogico-diairetica e la facoltà di comprensione.....	77
III. 4. c. Le due «regioni» del <i>logistikón</i>	84
III. 4. d. I due <i>phantastiká</i>	86
III. 4. e. Il «noi» dell'uomo e le due «regioni» del <i>logistikón</i>	88
III. 4. f. La discesa dell'anima che siamo «noi» e la parte non discesa.....	92
III. 5. I «composti» che hanno la vita totale: gli astri. L'anima celeste	100
<i>Capitolo IV. Il problema della passibilità dell'anima alla luce della dottrina della parte non discesa.....</i>	102
<i>Capitolo V. L'ascesa al mondo intelligibile.....</i>	109
V. 1. Le virtù «civili» e le virtù «contemplative».....	114
V. 2. Le due fasi del viaggio verso l'intelligibile: purificazione e dialettica.....	127
V. 3. Il punto d'arrivo della seconda fase del viaggio verso l'intelligibile: l'identificazione con l'intelletto.....	134
V. 4. La felicità.....	139
<i>Capitolo VI. Il raggiungimento del bene.....</i>	143
 <i>III. Un confronto tra la soteriologia plotiniana e quella ellenistico-imperiale</i>	
<i>Capitolo I. Analisi degli aspetti comuni: l'attività razionale e la felicità come stato sulla terra.....</i>	165
<i>Capitolo II. Analisi del carattere specifico della soteriologia plotiniana: l'esperienza della presenza dell'Uno-bene.....</i>	178
<i>Considerazioni conclusive.....</i>	187
<i>Bibliografia.....</i>	190